



Universidade Católica Portuguesa
Centro Regional de Braga

**Acolher a vulnerabilidade: reflexão
antropológica e ética sobre o voluntariado no
âmbito dos Leigos para o Desenvolvimento**

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de Doutor em **Filosofia**,
especialização em **Ética e Filosofia Política**.

Maria de Fátima Marques Rodrigues



FACULDADE DE FILOSOFIA
ABRIL 2013



Universidade Católica Portuguesa
Centro Regional de Braga

**Acolher a vulnerabilidade: reflexão
antropológica e ética sobre o voluntariado
no âmbito dos Leigos para o
Desenvolvimento**

Tese de Doutoramento apresentada à
Universidade Católica Portuguesa para
obtenção do grau de Doutor em **Filosofia**,
especialização em **Ética e Filosofia Política**.

Maria de Fátima Marques Rodrigues

Sob a Orientação do
Prof. Doutor **José Rui Gaia da Costa Pinto**



FACULDADE DE FILOSOFIA
ABRIL 2013

*O homem!... seus dias são como a relva:
Ela floresce como a flor do campo;
Roça-lhe um vento e já floresce,
E ninguém mais reconhece seu lugar.*

SI 103, 153

AGRADECIMENTOS

Por entre o sinuoso caminhar, neste tempo de elaboração da tese final de doutoramento, com uma longa interrupção a meio, por motivos de saúde, há lugar para a gratidão. Esta vai para todos aqueles que com o seu saber científico, mas, sobretudo, com a sua habilidade humana, souberam acolher a vulnerabilidade. Na senda de Ricoeur, o cuidado com o outro é, originalmente, respeito à pessoa do outro!

Permita-se-me referir a solicitude¹ daqueles que de mais perto fizeram, comigo, esta árdua caminhada, rumo a uma vida com qualidade: O Doutor Armando Malcata que, além da sabedoria inerente à sua especialidade médica, revelou profundos conhecimentos acerca da condição humana. Os amigos de longa data, Cristina Delgado e Luciano Guerra, que com grande mestria, foram os “desocultadores” da complexa e, por vezes, “tenebrosa” terminologia médica. À Fátima Santos, à Helena Figueiredo, à Lucília Marques, ao Fernando Carvalho e ao António Gomes pela disponibilidade demonstrada na cuidada e atenta revisão de parte desta dissertação, na tradução de textos e na formatação de toda a tese. Os colegas de trabalho, muito especialmente, os colegas da área disciplinar de Filosofia da Emídio Navarro (Viseu), a quem agradecemos por no dia-a-dia nos terem desafiado a continuar para que esta tarefa chegasse, com sucesso, ao seu fim. Os amigos e a família. Bem-hajam!

À Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, na pessoa da D. Conceição e demais funcionários da Biblioteca, pela solicitude e amabilidade com que sempre nos facilitaram o trabalho de pesquisa bibliográfica. O nosso reconhecimento pelo seu exemplar profissionalismo.

Uma palavra final ao Senhor Professor Doutor José Rui Gaia da Costa Pinto solícito orientador deste trabalho, a quem deixamos o nosso profundo reconhecimento pela disponibilidade, generosidade e amabilidade com que nos acompanhou e pelo entusiasmo intelectual com que sempre soube estimular um percurso, por vezes, bastante sinuoso. A ele, o nosso muito reconhecido OBRIGADA!

¹ Fazemos nossa a perspectiva de Paul Ricoeur que considera que a solicitude enquanto cuidado consigo e com o outro está vinculada à similitude entre si e o outro «que não é só apanágio da amizade (...) mas de todas as formas inicialmente desiguais do laço entre si mesmo e o outro. A similitude é o fruto do intercâmbio entre estima de si mesmo e o outro.» (RICOEUR, 1990, p. 226) (A tradução é nossa).

RESUMO

O trabalho pretende perceber de que forma os Leigos para o Desenvolvimento acolhem a vulnerabilidade, no âmbito dos projetos que vêm desenvolvendo, em termos de voluntariado.

É possível verificar a convergência de fatores diversos que fazem do voluntariado, realizado pelos Leigos para o Desenvolvimento, uma aposta numa nova esperança, onde a responsabilidade *pelo outro* é assumida *com o outro*: o voluntariado é aqui entendido, na linha de E. Lévinas (e outros autores), como resposta à fragilidade do outro que me interpela na sua nudez e não tanto como iniciativa generosa do eu. Acolher o outro na sua vulnerabilidade tem em conta os contributos do Concílio Vaticano II que colocou o papel do leigo na Igreja e no mundo, no âmbito de uma eclesiologia de comunhão. Por outro lado, o respeito devido a cada pessoa, preconizado pelo documento *Vida em Missão*, no âmbito de cada projeto desenvolvido, anda muito próximo das mais recentes perspetivas da Cooperação para o Desenvolvimento.

Dada a vulnerabilidade do ser humano face ao futuro, os Leigos para o Desenvolvimento, assumem-se, na entrega ao outro sem reservas, como responsáveis *pelo outro*, no sentido de construírem *com ele* as condições necessárias à sobrevivência harmoniosa da humanidade sobre a terra.

Palavras-chave: Pessoa, alteridade, vulnerabilidade, voluntariado, responsabilidade *pelo outro* e responsabilidade *com o outro*

ABSTRACT

This work intends to understand the way the Laypeople for Development accept vulnerability, in the projects they have developed, in terms of volunteering.

It is possible to attest to the convergence of diverse factors that make the volunteering carried out by the Laypeople for Development a pledge for a new hope, where the responsibility for *the other* is taken on *with the other*: volunteering is understood, in the line of thinking of E. Lévinas (and other authors), as an answer to the fragility of the other that questions me in his nudity and not so much as the generous initiative of one's self. Welcoming the other in his vulnerability takes into account the contributions of the Second Vatican Council that placed the role of the layperson in the Church and in the world within an ecclesiology of communion. On the other hand, the

respect due to each person, advocated by the document *Vida em Missão*, as part of each project developed, is very close to the most recent prospects of the Cooperation for Development.

Because of the human being's vulnerability to tackle the future, the Laypeople for Development undertake the commitment of giving themselves totally to the other, being responsible for *the other*, in the sense of creating *with him* the necessary conditions for the harmonious survival of humanity on earth.

Keywords: Person, alterity, vulnerability, volunteering, responsibility *for the other* and responsibility *with the other*

SIGLAS E ABREVIATURAS

a) Organismos/Projetos nacionais e internacionais

AEV - Ano Europeu do Voluntariado (2011)

AMI - Assistência Médica Internacional

APD - Ajuda Pública ao Desenvolvimento

ASP - Associação Saúde em Português

BM - Banco Mundial

BPG - Bens Públicos Globais

CAB - Centro Académico de Braga

CAD - Comité de Ajuda ao Desenvolvimento

CD - Cooperação Descentralizada

CE - Comissão Europeia

CESSS - Centro de Estudos em Serviço Social e Sociologia da Universidade Católica Portuguesa

CF - Cooperação Financeira

CIDAC - Centro de Informação e Documentação Amílcar Cabral

CNECV - Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida

CPLP - Comunidade de Países de Língua Oficial Portuguesa

CREU - IL - Centro de Reflexão e Encontro Universitário Inácio de Loiola

CS - Conselho de Segurança das Nações Unidas

CUMN - Centro Universitário Manuel da Nóbrega

CUPAV - Centro Universitário Padre António Vieira

DR - Diário da República (portuguesa)

ED - Educação Para o Desenvolvimento

ERP - Estratégia(s) de Redução da Pobreza

ESAF-Facilidades de Ajustamento Estrutural Reforçadas (Enhanced Structural Adjustment Facility)

EUA - Estados Unidos da América

FAO - Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação

FEC - Fundação Evangelização e Culturas (hoje, Fundação Fé e Cooperação)

FED - Fundo Europeu de Desenvolvimento

FMI - Fundo Monetário Internacional

IAVE - Associação Internacional para o Esforço Voluntário
ICEP Portugal - Instituto (público) das Empresas para os Mercados Externos
IPAD - Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento
ISU - Instituto de Solidariedade e Cooperação Universitária
JVC - Jovens Voluntários para a Cooperação
LD - Leigos para o Desenvolvimento.
MDM - Médicos do Mundo
OCDE - Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico
ODM - Objetivos de desenvolvimento do milénio
OECE - Organização Europeia de Cooperação Económica
OIKOS - Cooperação e Desenvolvimento
OMAS/LBN - Obra Missionária de Ação Social / Leigos Boa Nova;
OMS - Organização Mundial de Saúde
ONG - Organização Não-Governamental
ONGD - Organização Não-Governamental de Desenvolvimento
ONU - Organização das Nações Unidas
OPEP - Organização dos Países Exportadores de Petróleo
PAE - Programa de Ajustamento Estrutural
PALOP - Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa
PAM - Programa Alimentar Mundial
PED - Países em Desenvolvimento
PVD - Povos em Vias de Desenvolvimento
RCM - Resolução do Conselho de Ministros
SIDA/HIV - Síndrome da imunodeficiência adquirida/Vírus da Imunodeficiência humana
SOLSEF - Sol Sem Fronteiras
UE - União Europeia
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

b) Referências Bíblicas

1Cor - 1ª Carta aos Coríntios	Jo/Jn - Evangelho de João
1Jo - 1ª Carta de S. João	Lc - Evangelho de Lucas
Act - Atos dos Apóstolos	Lev - Levítico
Ap – Apocalipse	Lm - Lamentações
Dt. - Deuteronomio	Mc - Evangelho de Marcos
Ez - Ezequiel	Mt - Evangelho de Mateus
Gal - Carta aos Gálatas	Sb - Sabedoria
Gn - Gênesis	Sl/Ps - Salmos
Is - Isaías	

c) Outras referências

Nas citações bíblicas usamos a Bíblia de Jerusalém (S. Paulo: Ed. Paulinas, 7ª Edição, 1995).

Para os documentos do Concílio Vaticano II foi utilizado o Concílio Ecuménico Vaticano II (Braga: Editorial do Apostolado da Oração, 1987).

Nota:

Os *itálicos* e/ou **negritos** são sempre do autor citado, à exceção daqueles em que for feita menção do contrário, em nota de rodapé.

§ - Ponto ou alínea de um normativo legal ou de um documento, onde não é feita referência expressa a “artigo” (artº).

INDICE

AGRADECIMENTOS	4
SIGLAS E ABREVIATURAS	7
a) Organismos/Projetos nacionais e internacionais	7
b) Referências Bíblicas	9
c) Outras referências	9
INTRODUÇÃO	12
PARTE I. A PESSOA HUMANA – CONTEXTUALIZAÇÃO ANTROPOLÓGICA E ÉTICA	17
1.1. O que é a pessoa humana?	18
1.2. A Pessoa nas “sabedorias” orientais	24
1.2.1. A pessoa na antropologia bíblica judaica	24
1.2.2. Linhas fundamentais do ser pessoa na antropologia cristã	26
1.2.3. Ser pessoa no Alcorão	28
1.3. Influências da cultura grega na concepção de pessoa	35
1.3.1. As marcas do platonismo e do aristotelismo	35
1.3.2. A Pessoa no mundo moderno	36
1.3.3. Do corpo à pessoa, na pós-modernidade	38
1.4. A Dimensão relacional do ser pessoa	42
1.4.1. Paradigma da identidade <i>versus</i> paradigma da alteridade	42
1.4.1.1. Paradigma da identidade	45
1.4.1.2. Paradigma da alteridade	46
1.5. Entre uma nova procura filosófica e a fundamentação bíblica	49
PARTE II. O VOLUNTARIADO: ENTRE A FRAGILIDADE E A RESPONSABILIDADE	52
2.1. A relação com o outro como desafio ético: A alteridade em E. Lévinas	53
2.2. A alteridade em Buber	63
2.3. A responsabilidade pelo outro	65
2.3.1. Ser responsável com o outro	71
2.3.2. A responsabilidade pelo futuro	76
2.3.2.1. Futuro ambiental	76
2.3.2.2. Futuro económico e social	78
2.4. Cuidar do outro, frágil e dependente	83
PARTE III. O VOLUNTARIADO NO ATUAL QUADRO LEGISLATIVO NACIONAL E INTERNACIONAL	91
3.1. Breve contextualização	92

3.2. O Voluntariado no âmbito da legislação internacional	95
3.3. O Voluntariado no âmbito da legislação nacional	102
PARTE IV. O VOLUNTARIADO NO ÂMBITO DOS LEIGOS PARA O DESENVOLVIMENTO	117
4.1. O Leigos para o Desenvolvimento no contexto do voluntariado em Portugal	118
4.2. Missão e valores dos Leigos para o Desenvolvimento	123
4.2.1. Vocação e missão dos leigos no seio da Igreja Católica	123
4.2.2. Os “Leigos para o Desenvolvimento” como ONGD	126
4.2.3. Os “Leigos para o desenvolvimento” como voluntariado missionário ao serviço dos povos em desenvolvimento	130
4.2.3.1 A preparação para a missão: razões para a partida e o papel da formação	131
4.2.3.2 A missão	135
4.2.3.3 Os “Leigos” no pós-missão	146
4.3. Do paradigma assistencialista ao paradigma da cooperação para o desenvolvimento	151
4.3.1. Evolução histórica da Cooperação para o Desenvolvimento	151
4.3.2 O papel das ONGD	155
4.3.3. A missão LD como responsabilidade pelo outro	157
4.4. O voluntariado LD - uma experiência responsável ao serviço da vida vulnerável	167
4.4.1. Vulnerabilidade <i>versus</i> fragilidade	167
4.4.1.2 A vulnerabilidade da vida humana	170
4.4.1.3 A vulnerabilidade inerente ao “outro”	172
4.4.1.4 Vulnerabilidade e busca de sentido	175
4.4.2. Fazer face à vulnerabilidade no mundo pós-moderno – a solidariedade	180
4.4.3 Acolher a vulnerabilidade - o exercício do voluntariado na ONGD Leigos para o Desenvolvimento	183
4.4.3.1 Influências Bíblicas	183
4.4.3.2 O voluntario LD: entre a dívida e a dádiva	188
4.4.3.3 Acolher a vulnerabilidade no Voluntariado LD	196
4.4.3.3.1. Encarnar para acolher	196
4.4.3.3.2 Acolher o outro e nele acolher a Deus	197
CONCLUSÃO	202
BIBLIOGRAFIA	209
a) Bibliografia geral	209
b) Webgrafia	220
c) Outros documentos	224
ANEXO 1 - VIDA EM MISSÃO	226

INTRODUÇÃO

Neste longo percurso, de cujo resultado final aqui se apresenta uma parte, a vida foi rica em desafios: desde aqueles que o quotidiano viver nos colocou, até aqueles a que as “situações-limite” nos conduziram. De “O Voluntariado - uma exigência ética com dimensão política - o caso da Assistência Médica Internacional e dos Leigos para o Desenvolvimento”, o trabalho final levou um outro rumo e conhece agora a sua formulação atual: “Acolher a vulnerabilidade: reflexão antropológica e ética sobre o voluntariado no âmbito dos Leigos para o Desenvolvimento.” Não se tratou apenas de novas leituras e/ou enfoques, mas foi a vivência da fragilidade, experienciada na primeira pessoa, que assim o ditou.

Acolher a vulnerabilidade: reflexão antropológica e ética sobre o voluntariado no âmbito dos Leigos para o Desenvolvimento como tema escolhido para a presente tese de doutoramento prendeu-se com fatores de vária ordem. Entre eles, o percurso pessoal e profissional da sua autora e o fascínio e respeito que os voluntários sempre tiveram em si, desde muito jovem. O ter desenvolvido atividades voluntárias em África, ao longo de três anos, dois dos quais com a ONGD Leigos para o Desenvolvimento, e o ter estado sempre envolvida em tarefas diversas de voluntariado fizeram da temática do voluntariado o tema eleito para esta tese. A ausência de estudos sobre o voluntariado, na vertente antropológica e ética, terão dado o mote final para o abraçar desta tarefa que pretende ser um modesto contributo para a discussão e reflexão sobre o voluntariado.

Não é nosso objetivo tratar o voluntariado nas diversas vertentes da cooperação para o desenvolvimento, mas tão só tentar perceber de que forma o voluntariado, realizado nas missões LD, pretende ser uma aposta numa nova esperança, onde não se pretendem impor modelos/estratégias de ação, mas uma relação de confiança e de respeito *pelo outro* confiando nele até ao limite, pretendendo *com ele* assumir uma responsabilidade partilhada face aos desafios futuros! A reflexão que aqui se apresenta deseja ser um contributo de cariz antropológico e ético sobre a forma como a ONGD Leigos para o Desenvolvimento (LD), através dos seus voluntários, tem acolhido a vulnerabilidade, em cada dia, desde há 27 anos, em Angola, Moçambique, S. Tomé e Príncipe, Timor e Portugal.

A existência humana, desde o ventre materno até ao último momento, é ela própria vulnerabilidade. Porém, os primeiros e os últimos tempos desse percurso, bem como aqueles onde se experimenta a fragilidade física ou espiritual, são momentos particularmente expostos à vulnerabilidade. Na condição de vulneráveis, incluem-se aqueles que são vítimas do homem que vive fechado em si próprio e se recusa a assumir a dor do desvalido que se encontra a seu lado: todos quantos vivem o drama do desemprego, das dificuldades económicas para fazer face ao quotidiano, aqueles que foram deixados no submundo da marginalidade, ou aqueles que, vítimas de dependências várias, vivem como se há muito tivessem sido despidos da sua dignidade de pessoas. Neste trabalho, os voluntários LD procuram acolher todas estas “categorias” e ainda todos aqueles que nos PALOP e em Timor são vítimas do subdesenvolvimento humano e material proporcionado por decisores políticos que, de forma sucessiva, não têm colocado a *res publica* ao serviço da *polis*.

A par da vulnerabilidade parece impor-se a solicitude, como o encontro que marca a relação eu-tu. Esta, por sua vez leva à preocupação pelo outro de carne e osso, manifesta no cuidado que é «a face ativa do meu encontro com o outro, ou do encontro com o outro na medida em que este encontro depende de mim.» (RENAUD M., 2008, p. 14) Olhar a pessoa a partir da sua condição vulnerável exige responsabilidade assumida *por cada um e com cada um*. Esse tem sido o percurso assumido pela ONGD Leigos para o Desenvolvimento, ao longo de cerca de um quarto de século de existência. Essa será também, de algum modo, a estrutura deste nosso trabalho.

Contudo, vulnerabilidade e solicitude não se têm prestado a reflexões filosóficas de vulto (cf. RENAUD M., 2008, p. 11) «A vulnerabilidade evoca o “vulnus,” a ferida; mas a ferida, pelo menos de modo simbólico, evoca, por sua vez a abertura, sangrenta, dolorosa e sofrida. Ela faz parte do sofrer, o qual aparece como a vertente ligada ao agir. Agir e sofrer, atividade e passividade delineiam assim a estrutura da reflexão sobre a vulnerabilidade.» (RENAUD M., 2008, p. 16). Procuraremos, neste trabalho, perceber de que forma os Leigos para o Desenvolvimento têm, no seu trabalho voluntário, acolhido a vulnerabilidade que se apresenta no rosto do próximo, sobretudo no âmbito do trabalho realizado nos PALOP e em Timor, onde os LD têm estado presentes.

Numa primeira parte, é nosso objetivo clarificar o que entendemos por pessoa; fá-lo-emos por referência à filosofia ocidental. Uma tal conceção de Pessoa, como afirmou Merleau-Ponty, determina que o ser e o aparecer da pessoa seja o corpo, não se podendo separar a pessoa do seu corpo. Para contextualizarmos a pessoa no seio das sabedorias

orientais, analisaremos a forma como é tratada enquanto corpo. O encontro, sob a forma de prestação de cuidados, acrescenta uma dimensão específica de atenção à interioridade daquele que sofre. Tal como o prestador de cuidados se dirige à pessoa inteira do doente e não apenas a um corpo (cf. RENAUD I., 2010, p. 3), também o voluntário LD tem como preocupação atender à totalidade das necessidades daqueles com os quais trabalha, sejam elas de âmbito material, educacional ou espiritual.

Será feita uma análise à pessoa, na antropologia Bíblica Judaica e Cristã, bem como uma breve abordagem à forma como a pessoa é tratada no Corão. Examinaremos as influências da cultura grega na noção de Pessoa: as marcas do platonismo e aristotelismo, a forma como a Pessoa é abordada no mundo moderno e na pós-modernidade. Ainda nesta primeira parte investigaremos as duas formas distintas de olhar o outro – o paradigma da identidade que perdurou ao longo da modernidade e se traduziu por um modelo totalitário de racionalidade, preocupada que estava com o domínio concetual e, por outro lado, o paradigma da alteridade onde o outro tem lugar na sua diferença, senão mesmo na sua estranheza.

Chegaremos à segunda parte, onde procuraremos, com a ajuda de Lévinas, Buber e Hans Jonas, entre outros, contextualizar o voluntariado entre a fragilidade e a responsabilidade. Começaremos por abordar a relação com o outro frágil e dependente, como desafio ético. A alteridade apresenta-se no rosto do próximo frágil e dependente – é a subversão feita por Emmanuel Lévinas, considerando que a razão se pode deixar inspirar por profetas e rabinos. Terminaremos esta segunda parte abordando a responsabilidade como resposta ao outro vulnerável, que me interpela, numa situação de vir a ser por ele e com ele responsável. Uma tal responsabilidade assume-se nos vários âmbitos da atividade humana, sendo que a nossa análise se focará na relação com o outro e face ao futuro ambiental e económico-social. O outro exige reconhecimento, respeito, liberdade de ação e não instrumentalização da pessoa, já que é possuidor de dignidade.

Na terceira parte, faremos uma breve análise à forma como o voluntariado é abordado à escala nacional e internacional, em termos de legislação. Se é verdade, como afirma Buber, que «as instituições são o “*fora*”, onde se encontra toda a espécie de fins e o homem faz negócios, empreende, concorre com os outros (...) e os sentimentos são o “*dentro*” em que se vive e descansa das instituições» (BUBER, 1960, pp. 44-45) cabendo ao «estado agrupar cidadãos totalmente estranhos uns aos outros, sem fundar ou favorecer uma vivência com-o-outro,» (BUBER, 1960, pp. 46) o ideal seria substituir o estado por uma comunidade de amor, como sugere Buber. Porém, «a verdadeira comunidade não

nasce do facto de que as pessoas têm sentimentos umas para com as outras (embora ela não possa, na verdade, nascer sem isso), ela nasce de duas coisas: de estarem todos em relação viva e mútua com um centro vivo e de estarem unidos uns aos outros em uma relação viva e recíproca: A segunda resulta da primeira; porém não é dada imediatamente com a primeira. A relação viva e recíproca implica sentimentos, mas não provém deles. A comunidade edifica-se sobre a relação viva e recíproca, todavia o verdadeiro construtor é o centro ativo e vivo.» (BUBER, 1960, pp. 46)

Ser responsável exige também aderir aos normativos legais da comunidade onde nos encontramos inseridos. Mas evidentemente, significa, em primeiro lugar, que cada um de nós assuma plenamente o seu papel e que o façamos de uma forma pessoal, dando-lhe o nosso “toque” próprio, relacionando tudo o que fazemos com o empenho de todo o ser. (cf. VALADIER, 1991, p. 115)

Nas sociedades democráticas modernas, a elaboração de um normativo legal deverá expressar as preocupações antropológicas e éticas do período em que foi coligida. Tentaremos perceber, na nossa análise, quais foram as preocupações do legislador, no que concerne ao voluntariado, no último século da nossa história.

Finalmente, na quarta parte, contextualizaremos o voluntariado levado a cabo pelos Leigos para o Desenvolvimento, enquanto ONGD Portuguesa, no âmbito da Educação e Cooperação para o Desenvolvimento e, por outro lado, a sua especificidade enquanto voluntariado missionário. Para o efeito, tentaremos situar a vocação e missão dos Leigos no seio da Igreja Católica, a partir do II Concílio do Vaticano. A redescoberta da eclesiologia de comunhão vivida pelas comunidades cristãs primitivas e valorizada nos documentos Conciliares, apela à corresponsabilidade de todos na construção do mundo e da Igreja. Esse modelo de responsabilidade não será alheio às opções concretas destes voluntários. Uma tal conceção de responsabilidade radica, antes de mais, na linguagem trinitária entre o Filho e o Pai, no âmbito da teologia católica. «Esta relação entre as pessoas da trindade talvez nos possa ajudar a encontrar o modelo correto para a relação com o outro, mormente para o encontro e a responsabilidade pelos mais frágeis e vulneráveis. Quando Jesus afirma que *o Pai é maior que Ele* (Jo 14, 28), ou que *Ele está no Pai e o Pai está n’ Ele* (Jo 14, 10), é o Outro, aquele que é sempre colocado em primeiro lugar. (cf. WIAME, 1995, p. 267)² Para os cristãos, Deus é amor e, como tal, teremos de

² O autor expressa-se da seguinte forma: «Lus dans les catégories de l’alliance, de nombreux textes bibliques se clarifient et trouvent une cohérence nouvelle. Des phrases comme: “Le père est plus grand que moi” (Jn

O pensar em termos de dádiva. (cf. TRIANA LOPEZ, 2001, p. 171) Como teremos oportunidade de mostrar, esta conceção teológica traz consequências profundas em termos antropológicos e éticos para o viver e acolher a vulnerabilidade por parte dos voluntários LD.

Na reta final, teremos oportunidade de verificar que mais que desenvolver projetos diversos de responsabilidade *pelo outro* ao serviço de povos em desenvolvimento, em áreas tão diversas como a educação, a saúde, a construção de infraestruturas, o apoio social ou a atividade pastoral, os voluntários da ONGD Leigos para o Desenvolvimento procuram com a dádiva das suas vidas assumir a responsabilidade *com* os mais vulneráveis. Concluiremos este nosso trabalho não sem antes compreender as razões pelas quais uma tal forma de assumir a responsabilidade *pelo outro* extravasa o tempo de missão e passa a integrar o projeto axiológico de vida de cada um dos “Anciãos,” no quotidiano do seu agir.

14, 28), “Je suis dans le père et le Père est en moi” (Jn 14,10), se comprennent bien dans le registre relationnel ou l’autre est toujours mis au centre. Une interprétation qui chercherait à expliquer ces textes, à connaître de combien le Christ est inférieur, supérieur ou égal au père occulterait le sens fondamental de ces passages. De même, l’ordre symbolique aide à comprendre des phrases comme «Je suis le chemin, la vérité et la vie» (Jn 14, 6), «l’alpha et l’oméga» (Ap 1, 8) (...) non comme une prétention orgueilleuse de Jésus (contre- dite entre autres par le lavement des pieds), mais comme paroles.» (WIAME, 1995, p. 267)

**PARTE I. A PESSOA HUMANA – CONTEXTUALIZAÇÃO
ANTROPOLÓGICA E ÉTICA**

1.1. O que é a pessoa humana?

Como ponto prévio, pretendemos clarificar o que entendemos por “Pessoa.” Se é verdade que a compreensão do homem enquanto pessoa é aberta a sucessivas reformulações, de acordo com o período histórico e/ou a perspectiva defendida, que radicam na origem do termo latino *persona*³ é contudo, possível encontrar um fio condutor que, apresentando várias dimensões, nos permitem perceber de que forma o homem se realiza.

Isabel Renaud, numa excelente síntese (RENAUD I., 1994, p. 341), diz-nos que o homem se realiza enquanto pessoa passando pela alteridade que nos aparece como: “corpo objetivo”, “objeto ausente que o meu desejo procura,” “rosto de outro ser humano que encontro” e “infinito divino que é a total alteridade.” Nesta perspectiva, a pessoa é concebida como corpo, isto é, como uma totalidade relacional de órgãos que interagem entre si, com os outros e com o mundo, de forma expressiva. Este corpo expressivo vive numa constante tensão de desejo: «o corpo psicológico enraíza-se na insuperabilidade do corpo orgânico, do corpo expressivo e do corpo afetivo. É na noção alargada do corpo que encontramos o fundamento da compreensão da pessoa. A pessoa é antes de mais corpo. Esta afirmação não significa que não se reconhece a dimensão espiritual do homem, mas que queremos evitar as dicotomias fáceis bem como os dualismos abruptos. O primeiro modo de evitar tais exageros reside no reconhecimento de que o corpo é muito mais que o corpo biológico, que do corpo expressivo se passa para a afetividade mediante o desejo. O desejo participa das forças do corpo, mas ao mesmo tempo simboliza-se na linguagem. E é quando a afetividade se exprime na linguagem que o encontro se torna possível.» (RENAUD I., 1994, pp. 333-334) O encontro com o outro, dimensão essencial do ser pessoa, apresenta-se assim como a minha inevitável forma de ser eu que acontece através da linguagem. Porém, se é através da linguagem que posso entrar em relação com o outro, «a linguagem reenvia para aquilo que ela não é, ela é evocação de uma ausência. Do mesmo modo, o outro que me fala dele a partir da sua linguagem não consegue dizer-se totalmente. Ele excede sempre o que ele diz de si próprio. É por isso que o encontro remete para um aprofundamento sem fim do ser do outro.» (RENAUD I., 1994, p. 336)

Uma tal leitura permitir-nos-á concluir que colocar a minha vida ao serviço do outro, de forma gratuita, se apresenta como uma exigência ética sem a qual, não me realizo

³ O termo significava a máscara usada por um ator no teatro clássico.

plenamente enquanto pessoa: é que, não me aproximando do outro não me respeito a mim próprio, saindo assim despersonalizado. «O rosto do outro é, deste modo, a presença da alteridade sem a qual não posso viver a minha identidade. Não há realização própria sem a mediação que o outro é para mim. Mas ao mesmo tempo, o outro é chamamento ético para mim.» (RENAUD I. , 1994, p. 336)

Mas de que falamos quando falamos de Pessoa?

Para Cícero, no séc. I a.C., a conceção de pessoa passa por ser um “sujeito de direitos e deveres” e Boécio (séc. VI), considera que “pessoa” é uma “*naturae rationalis individua substantia*” (substância individual de natureza racional) (BOÉCIO, 1891, p. 1345) parecendo aqui considerar que a pessoa também é corpo e que o corpo não pode separar-se da pessoa. São pessoas todos os seres humanos que se distinguem de todos os outros organismos vivos pela sua natureza racional.

Quando S. Tomás de Aquino, sintetizando as tentativas de definição de pessoa por parte da filosofia que o precedeu, nos deixou a tese de que ser pessoa, é “a natureza racional, subsistente em si”, ele fá-lo tendo por referência a corporeidade.⁴

O cartesianismo recuperaria a velha noção do humano como “animal racional,” dando prioridade à consciência (ao pensar) como característica definitiva da pessoa. A linha kantiana, por seu lado, sublinharia que o ser pessoa passa pelo ser um sujeito de moralidade que o torna fim em si mesmo. (cf. KANT, 1995, p. 65) possuindo um valor intrínseco absoluto a que Kant dá o nome de dignidade. (cf. KANT, 1995, p. 72) «A moralidade e a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade.» (KANT, 1995, p. 72)

O mundo moderno, porém, sentiu a necessidade de abrir outros filões de reflexão para encontrar as notas características do “ser pessoa.” Entre elas, aparece como definição de pessoa “o ser de consciência”, “o ser de liberdade”, “o ser de relação”. (cf. MAGALHÃES, 2001, pp. 58-59) O Personalismo, particularmente com Martin Buber, traria a nota da relação ao outro e das inter-relações. Para Heidegger, por seu lado, a noção

⁴ S. Tomás tratou da noção de pessoa em vários lugares das suas obras, entre os quais se destacam a “*Suma contra gentios*” e, sobretudo, a “*Suma Teológica*.” O mais relevante para o nosso propósito é 1 Sent., 29 l c, *Suma Contra Gentios*, III, 110 e 112 e, sobretudo *Suma Teológica*, I, q. XXIX. S. Tomás recorda aí a definição de Boécio e manifesta que enquanto a individualidade se encontra propriamente falando na substância que se individualiza por si mesma, os acidentes não são individualizados por uma substância – como, por outro lado, dizia também Boécio: *aliae substantiae sunt, aliae accidentes, et videmus personas in accidentibus non posse constitui*. (cf. AQUINO, 1980)

do homem é apresentada como “ser de cuidado”. Estes elementos não se excluem, mas antes se completam e não fecham o quadro de algo tão complexo quanto é o ser Pessoa. (cf. MAGALHÃES, 2001, p. 59) Todas elas, porém, têm um traço comum: ser pessoa é ser-se corpo!

O Eu que é perceptivo ao apelo do face-a-face, que lhe é oferecido pelo corpo, sabe que tem o dever de responder porque se sabe responsável pelo outro que é uma singularidade inesgotável. (cf. VERÍSSIMO, 2001, p. 95) e que aparece habitualmente sob o conceito de pessoa, conceito que indica mais um horizonte de compreensão que uma realidade conseguida. (cf. MAGALHÃES, 2001, p. 58)

Na perspectiva do personalismo ressalta a realidade material da pessoa “feita de terra e sangue” ainda que este “espírito encarnado” transcenda a própria natureza. (cf. MOUNIER, 1962, pp. 445-446). De salientar que para Emmanuel Mounier a pessoa é algo de não acabado, é algo em construção. Uma tal realidade está em contínuo fazer-se, sem ser uma realidade definitivamente constituída, possuindo uma outra característica fundamental: a dignidade que radica na sua dimensão de abertura espiritual, na sua capacidade de autoconstruir-se.

Há que distinguir, porém, pessoa de indivíduo. Para E. Mounier, se a nota do indivíduo é a dispersão e a avareza, a pessoa é o seu oposto, tentando unir e interiorizar aquilo que o indivíduo apenas dividia, permanecendo um mistério: «a pessoa enquanto mistério é uma fonte inesgotável de perguntas incapaz de tudo comunicar acerca da sua inesgotável riqueza.» (MOUNIER, 1935, p. 170) O autor do personalismo destaca assim, três dimensões nas quais se revela a unidade de cada pessoa: encarnação, vocação e comunhão. Não sendo possível uma objetivação capaz de delimitar em traços mais ou menos rígidos o que definimos por pessoa, estas três dimensões não se podem compreender de forma independente, pois esquecer uma delas é não poder falar de pessoa.

Para Mounier, a encarnação é uma das categorias fundamentais do ser pessoa presente na corporeidade: «o homem é corpo e espírito, totalmente corpo e totalmente espírito.» (MOUNIER, 1962, p. 441) O corpo, para Mounier, não é entendido como um complemento, mas ele é a própria pessoa. O homem é assim um ser que «se singulariza por uma dupla capacidade de romper com a natureza», (MOUNIER, 1962, p. 443) uma vez que só ele é capaz de a transformar e só ele é capaz de amar. A encarnação é a dimensão da pessoa que considera além do corpóreo a inserção no universo, no espaço, e no tempo e nas circunstâncias sociopolíticas.

Uma outra dimensão do ser pessoa, profundamente enraizada na encarnação é a vocação. A vocação procura que o homem faça um caminho progressivo de integração e transcendência, unificando tudo quanto é dispersão, realizando-se assim como pessoa. Esta dimensão terá de ser vivida sob as notas da imprevisibilidade, da singularidade de cada pessoa, da grandeza e do fracasso e do constante inacabamento até ao momento da morte e supõe a liberdade que é a liberdade de uma pessoa situada e vivida sob condicionantes.

Esta dimensão da vocação como dimensão fundamental da pessoa supõe a abertura e o compromisso pelos outros, através da comunicação. «O primeiro movimento de um ser humano é um movimento até ao outro.» (MOUNIER, 1962, p. 453) Só através da experiência interpessoal presente na disponibilidade é que o homem é verdadeiramente um ser relacional. Os outros não constituem uma ameaça à minha liberdade, antes, a sua presença possibilita a relação.⁵ O amor pleno reconhece o outro como outro e deseja a sua realização como pessoa. Uma comunidade assim nunca poderá ser um mero recetáculo de individualidade, mas uma “comunidade personalista.” (cf. MOUNIER, 1935, p. 202)

Se para autores como John Harris “Pessoa” é todo e qualquer ser capaz de apreciar e valorizar a sua existência, para Singer a condição pessoal deve entender-se como uma propriedade que adquirem determinados indivíduos e que outros não chegam a adquirir, ou acabam por perder. Peter Singer, utilizando um discurso que se vem tornando recorrente em bioética, aponta a nota da personalidade, ou a condição pessoal que deve entender-se como uma propriedade que adquirem determinados indivíduos e que outros não chegam a adquirir ou acabam por perder. (cf. SINGER, 2000, pp. 180-191) Desta forma, acaba por admitir que do *homo sapiens* faz parte a predisposição natural de se vir a converter em pessoa. Ora, este argumento leva-nos a concluir que a pertença à espécie *homo sapiens* é algo mais do que uma característica meramente biológica.⁶

F. Ricken, na linha de Kant, considera que podemos falar do ser humano como membro da espécie biológica *homo sapiens* e como pessoa, pois aqui trata-se

⁵ Bem diferente é a posição de Jean-Paul Sartre, para quem os outros são um limite à minha liberdade: «o outro: ao contrário, apresenta-se, em certo sentido, como negação radical da minha experiência, já que é aquele para quem eu sou, não sujeito, mas objeto. Portanto, como sujeito de conhecimento, esforço-me para determinar como objeto o sujeito que nega meu carácter de sujeito e determina-me como objeto.» (SARTRE J., 1997, p. 298)

⁶ A este propósito, veja-se o excelente artigo de Marta Mendonça (2007) – “«Haverá seres humanos que não são homens? A propósito da teoria da personalidade em Singer e Höster»”.

respetivamente de diferentes considerações, sob as quais consideramos uma e a mesma essência. *Homo sapiens* marca o lugar do ser humano na scala naturae; pessoa sublinha uma característica da natureza do ser humano que não é valorizada nesse ponto de vista: que ele é capaz de ser “sujeito de uma razão prático-moral” ou de moralidade. Como ser da natureza, o homem tem, com todas as capacidades cognitivas que o distinguem perante os outros organismos vivos, apenas o valor de ser um meio para o fim dos outros homens; as capacidades cognitivas do ser humano não são razão para ele não ser utilizado apenas como meio. «Apenas como sujeito da razão ético-prática ou como ser capaz de moralidade é o homem um fim em si mesmo, que nunca deve ser usado como simples meio. Como tal, ele está dotado de “um valor intrínseco absoluto” a que Kant dá o nome de dignidade, isto é, um valor que lhe não é emprestado ou atribuído, mas que antes lhe advém de si, um valor, portanto que não está dependente de qualquer ponderação e com o qual não há nenhum outro valor que possa concorrer.» (RICKEN, 2006, pp. 72-73)

O mesmo autor continua afirmando que a humanidade tem dignidade na medida em que “é capaz” de moralidade. A ideia da capacidade para a moralidade é-nos dada com a razão ou a lei moral; a lei moral implica que cada ser humano esteja dotado de uma capacidade para a moralidade, de onde lhe advém um valor absoluto. Cada ser humano tende necessariamente a considerar o seu próprio ser como um fim em si mesmo; ele conhece-se como ser autónomo, que se submete apenas à lei da razão prática pura e, por conseguinte, é capaz de moralidade, e a consciência da própria autonomia implica o mesmo por parte dos outros. (cf. RICKEN, 2006, pp. 75-76).

O autor que vimos citando ao analisar o argumento aristotélico verifica que é o sentido de justiça o que, segundo Aristóteles, permite distinguir o homem dos outros animais. «Segundo este argumento, o conceito de pessoa implica que os indivíduos da espécie *Homo sapiens* são portadores de direitos, os quais lhes dizem respeito pelo simples facto de a espécie ser simultaneamente uma comunidade solidária baseada no direito. Todos os indivíduos da espécie são pessoas porque e na medida em que como membros da espécie são também membros desta comunidade solidária e legal. Desta pertença à comunidade da espécie brotam deveres e direitos. Também pertencem à comunidade indivíduos que, devido ao seu nível de desenvolvimento ou por doença ou por deficiência, já não têm deveres ou nunca os tiveram nem nunca os virão a ter. Podemos distinguir entre sujeitos e objetos de moralidade; o sujeito de moralidade é um ser que tem deveres; o objeto de moralidade é um ser que não tem deveres mas tem uma exigência moral de ser tratado de uma determinada maneira. Também os animais são objeto de moralidade; eles

podem sentir dor e têm, por conseguinte, a exigência de que nenhuma dor inútil lhes seja provocada.» (RICKEN, 2006, pp. 77-78)

Longe do individualismo que a proposta kantiana trouxe à modernidade, A. MacIntyre considera que para nos tornarmos julgadores autónomos, capazes do exercício da razão prática independente, precisamos de estabelecer laços profundos de dependência cultural e comunitária. Mesmo quando na fase da “autonomia” que a adultez nos proporciona, continuamos dependentes dos outros, até ao fim das nossas vidas. Na verdade, nunca chegamos a ser totalmente agentes morais autónomos, ao contrário do que pensava Kant! (cf. MACINTYRE, s/d) Já não é a relação com o ser que dá sentido ao que faço, enquanto pessoa; é a dialética do dar e receber capaz de corresponder às reais necessidades das pessoas. O encontro com o outro é a chave do que pode e deve ser toda a relação com sentido. Em MacIntyre temos assim uma ética do cuidar do outro.

Em suma, neste primeiro ponto, concluímos que a pessoa está no mundo com os outros porque possuidora de um corpo e, como tal, as suas ações afetam os outros. Partindo desta conceção de pessoa, como corporeidade e relação (que não exclui, aliás, outros enfoques), falamos de responsabilidade porque falamos de seres em relação. Por essa razão, a tentativa de compreender a pessoa provém, em muito, das diferentes visões do corpo de cada religião monoteísta.

A nossa reflexão sobre as diferentes conceções de pessoa presentes nas três religiões monoteístas, parte da conceção segundo a qual «o primeiro nível que determina o ser e o aparecer da pessoa é o corpo.» É que, como afirmou Merleau-Ponty «(...) a ambiguidade do ser no mundo se traduz pela ambiguidade do corpo.» (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 126) É este corpo que torna possível que «a pessoa é (seja) o ser consciente que se realiza passando pelo outro, isto é, mediante a relação com o outro.» (RENAUD I., 1994, p. 324) A pessoa também é corpo e este não pode separar-se do ser pessoa. (cf. SÈVE, s/d, pp. 67-70) Por essa razão, para contextualizarmos a pessoa no seio das sabedorias orientais analisaremos a forma como é tratada enquanto corpo.

1.2. A Pessoa nas “sabedorias” orientais⁷

1.2.1. A pessoa na antropologia bíblica judaica

Nos relatos bíblicos (Gn 1, 26-29 e Gn 2, 7) a corporeidade humana apresenta-se como fim da criação,⁸ não existindo, por parte da Vontade criadora, qualquer atribuição menos positiva à dimensão corpórea do ser humano, pois Deus criou-os homem e mulher.

A distinção corpo-alma é estranha ao Antigo Testamento. O homem não tem corpo, mas ele é corpo, assim como não tem alma, mas ele é alma. É o homem na sua totalidade que é aqui considerado. «O homem não é descrito com conceitos, mas apresentado nas suas relações existenciais.» (MOLTMANN, 1988, p. 287) Isto traz importantes consequências, em termos antropológicos, pois o homem pensa com todo o corpo e os seus órgãos têm funções que estão em conexão recíproca.⁹ A Bíblia não conhece a “primazia da alma”. É provável que a tese defendida por Moltmann de que o facto de Israel ter encontrado o seu Deus num contexto de aliança, tenha levado a que também toda a sua existência se apresente em termos de aliança: a união da alma e do

⁷Consideramos aqui o termo “orientais” não apenas com uma significação geográfica, na linha daquilo que considera SOHRAWARDI, mas uma forma diferente de entender a filosofia assente não exclusivamente na dimensão especulativa. Cf. SOHRAWARDI (1976), *L'Archange empourpré*. Paris: Fayard. R. Garaudy afirma que «pour Sohrawardi, comme pour Ibn Arabi, cette forme de connaissance, imaginative, prophétique, a une vertu de transfiguration: tout comme, selon l'enseignement coranique; l'action est l'expression extérieure de la foi, chez le “philosophe de la Lumière”, la connaissance la plus haute, celle de l' “illumination”, requiert une consécration de la vie entière pour rendre possible cette “visitation”, en même temps qu'elle implique, comme sa conséquence, un renouvellement de soi en chacune de nos pensées, et de nos actions.» (GARAUDY, 1981, p. 110)

⁸ A. Couto diz que «este homem criado por Deus é, na sua totalidade psicobiológica rotulado de “muito bom” (...). É muito bom o “homem-macho”, é muito boa a “mulher fêmea.”» (COUTO A., 1992, p. 154)

⁹«Cet état de choses général se reflète dans le fait étonnant que les soi-disant “mouvements psychiques” sont localisés dans les différentes “parties du corps.” L'homme pense avec son corps. Le cerveau et les organes corporels s'instruisent mutuellement. L' “intérieur” de l'homme (qereb) est représenté par les organes internes. Souvent les reins sont le lieu de la conscience (Ps 16, 7). Dieu sonde “le cœur et les reins” (Ps 7, 10 et passim) de l'homme. Le foie peut être appelé l'organe d'une tristesse profonde (Lm 2, 11). Dans sa bible un homme devient “amer”. La vie d'un homme est son haleine et aussi son sang. Le cœur peut être appelé l'organe de la volonté et du désir. Les sentiments, les pensées, les intentions et les décisions sont reliées à toute une série d'organes corporels représentatifs. Ceci indique probablement que, d'après cette anthropologie, l'âme et le corps, le centre intérieur et l'horizon extérieur sont perçus dans une connexion et une pénétration réciproques; Une réduction de “l'acte propre de la vie humaine” à la “pensée et la volonté” et sa localisation dans l'âme ou le cerveau sont inconnues. Il n'y a pas de “primauté de l'âme”. Une hiérarchie interne d'après laquelle il faudrait penser l'âme en haut et le corps en bas, l'âme dirigeante et le corps obéissant, est inconnue. L'idée d'une communauté de partenaires s'influençant mutuellement est plus proche de l'anthropologie biblique: “J'ai fait un pacte avec mes yeux.”» (Jb 31, 1). (MOLTMANN, 1988, pp. 327-328)

corpo, do interior e do exterior, o que nos permitiria justificar uma visão do homem enquanto totalidade. (cf. MOLTSMANN, 1988, p. 328) ¹⁰

A relação de Deus com a criação não é entendida como uma relação unilateral de dominação, mas antes como uma relação multilateral e recíproca. A relação de Deus com o mundo é, por isso, uma relação pericorética,¹¹ isto é, uma relação “comunitária”. Ora, se a comunidade humana está destinada a ser *imago trinitatis* e se Deus é concebido neste contexto de pericorese divina, como uma relação comunitária de necessidades recíprocas e de penetrações mútuas, a relação corpo-alma deve também ser vista neste contexto, não cabendo aí qualquer noção de superioridade nem da alma relativamente ao corpo, nem deste relativamente à alma. Entender a comunidade humana à luz da *imago trinitatis* tem consequências para a forma como se entende a pessoa e, consequentemente, para a maneira como se entende a relação com o outro em termos de gratuidade.

Foi só com a sabedoria de Salomão, por volta de 50 a. C., que se introduziu na Bíblia um princípio espiritual, uma “alma espiritual”, capaz de uma vida “autónoma” depois da morte do corpo (Sb 3, 1; 8, 19 ss; 9, 15). Importa referir que, aquando da tradução dos LXX, «o termo *sôma* continua a referir-se ao homem na sua totalidade, perdendo assim as referências que trazia da antropologia platónica.» (COUTO A., 1992, p. 147) ¹²

O homem não está, no judaísmo, cindido em duas substâncias distintas, nem resulta da sua síntese, aliás, incompreensível, pois, entre elas, nenhuma hierarquia se estabelece. «O homem é uma realidade unitária, provida de propriedades diversas, mas definindo uma mesma condição.» (HENRY, 2000, p. 17)

¹⁰ «Comme Israël a rencontré son Dieu dans l'alliance, ses analogies avec Dieu se présentent de préférence en termes d'alliance. L'union de l'âme et du corps, de l'intérieur et de l'extérieur, du centre et de la périphérie.» (MOLTSMANN, 1988, p. 328)

¹¹ «Enfin nous concevons la ressemblance de l'homme avec Dieu dans ce contexte de la périchorèse divine, à savoir comme une relation communautaire de besoins réciproques et de pénétrations mutuelles. La communauté humaine véritable est destinée à être l'*imago Trinitatis*. C'est pourquoi nous considérons la relation de l'âme et du corps, du conscient et de l'inconscient, du volontaire et de l'involontaire, et quelle soit la façon dont on définit la différence anthropologique fondamentale, comme une relation périchorétique de pénétration mutuelle et d'unité différenciée, et nous n'y introduisons pas des structures de domination unilatérales. Nous ne partons pas de la “primauté de l'âme”, mais nous n'admettons pas non plus une “primauté du corps”, et nous prenons en considération la figure de la vie vécue. Ceci suppose, au plan théologique, que la présence de Dieu dans l'Esprit ne soit plus localisée uniquement dans la conscience ou dans l'âme ou dans la subjectivité de la raison et de la volonté, mais dans la totalité de l'organisme humain, à savoir dans la structure historique que les hommes développent dans leur milieu selon le corps et l'âme.» (MOLTSMANN, 1988, pp. 329-330)

¹² Este termo “*sôma*” na antropologia platónica significava apenas uma parte do corpo, por sinal, a mais desprezível.

A antropologia semita apresenta, assim, todas as dimensões humanas como vividas corporalmente. «O pensar, o querer, o amar, etc. têm sempre um elemento corpóreo. O corpo mesmo é a presença da pessoa. Por isso, a realidade corpórea é muito importante para o homem semita que percebe também a sua dimensão fortemente humana. O “rosto” do homem ou de Deus, para citar só um exemplo, é a presença mesma do homem ou de Deus. Voltar o rosto para alguém significa interessar-se pessoalmente por ele, ser benévolo com ele.» (GEVAERT, 1977, p. 74)

1.2.2. Linhas fundamentais do ser pessoa na antropologia cristã

Na linha do Antigo Testamento, o ser humano é considerado, pela antropologia cristã, como unidade: uma unidade de força vital, uma existência corpórea, em virtude da qual está em relação com o mundo criado, com os outros - em reciprocidade dos sexos - e com Deus, de quem depende em todo o seu ser e atuar. A dimensão espiritual não está nunca separada da dimensão corpórea: fenômenos internos ou fenômenos corpóreos pertencem à mesma pessoa e manifestam-na na sua totalidade, condicionando-se reciprocamente. (cf. ROCCHETTA, 1993, p. 48) O homem é um todo, uma verdadeira totalidade. «O pensamento hebraico desconhece totalmente a ideia de “queda” da alma, preexistente, no corpo. E é-lhe alheia, por completo, a mentalidade de que a alma no corpo é uma desgraça, uma catástrofe e a consequência de uma falta. A existência corporal e física, na tradição hebraica, nunca foi considerada como culpável, vergonhosa ou impura.» (TRESMONTANT, 1974, p. 55) O homem é um eu pessoal, isto é, uma unidade complexa, totalmente corpórea e espiritual. Neste contexto de contínua construção do seu futuro, Deus permanece como a outra parte inseparável da relação do homem com a sua comunidade, residindo muitas vezes na comunidade maior importância que no próprio indivíduo: fora da pertença ao povo não é possível permanecer em comunhão com Deus. (cf. ROCCHETTA, 1993, p. 50) Por esta razão, a culpa de um só repercute-se sobre todo o povo.

Com a encarnação, o divino fez-se humano, anulando a maior das dualidades. A salvação não se refere unicamente à “alma”, mas ao Homem todo, em sua dimensão corporal. (cf. MIRANDA, 2000, p. 31) A antropologia bíblica não se interessa tanto pela constituição ôntica do ser humano, mas a sua preocupação é antes a pessoa humana enquanto ser histórico, chamado a dar uma resposta num contexto de relação. (cf. ROCCHETTA, 1993, p. 49) O homem bíblico está chamado a dispor da sua existência,

com responsabilidade, para levar a cabo a missão que Deus lhe confia no mundo. A cada momento da história a pessoa vai-se construindo pelo processo de aculturação numa contínua interação com os outros. Nesta concepção antropológica, a salvação não é uma libertação da alma do corpo, um evento puramente individual, mas antes uma participação no reino de Deus que se realizará nesta terra, em comunhão com os outros homens.¹³ A condição corpórea aparece como “lugar” teológico a partir de onde se inicia a salvação escatológica.

A superação do dualismo é também superação do individualismo, porque ser pessoa implica a necessidade de desenvolver a experiência comunitária, esta estimula e promove o amadurecimento pessoal. Para a filosofia, essa maneira de entender o ser humano, traz como consequência uma maior sensibilidade para a dimensão político-social da vida humana.

Nos Padres da Igreja surge, com frequência, a pergunta sobre se o corpo humano não pertence, como parte integrante, à imagem divina (Justino, Ireneu, Tertuliano). A antropologia da época tem que entender-se num diálogo entre as concepções bíblicas e a necessidade que estes tiveram de dialogar com o mundo grego. A semelhança com Deus como tema do pensamento patrístico surge duma associação de ideias bíblicas e helenísticas, nas quais domina o elemento cristão. (cf. VON BALTHASAR, s/d., p. 299)¹⁴

Só enquanto corpo, alma e espírito é que podemos conceber o homem. Doutra forma, quaisquer que sejam os aspetos considerados, estamos perante visões parcelares e redutoras que não constituem o homem na sua totalidade. Esta concepção antropológica será relegada num futuro próximo para segundo plano, em favor da concepção dualista grega, que viu o homem como um composto de corpo e alma, sendo sobretudo nesta que o homem é imagem de Deus.

¹³ «Com o dom do Espírito de Pentecostes, Jesus Cristo funda uma nova pessoa corporativa e um novo corpo: a comunidade dos crentes em Cristo. Como mostram os escritos paulinos, em particular 1Cor 12, os indivíduos são membros desse corpo animado pelo Espírito; fazem parte dele e só permanecendo nesse corpo se salvam. A corporeidade eclesial é, por outro lado, a primícia de um corpo maior ainda, o do cosmos.» (ROCCHETTA, 1993, p. 50)

¹⁴ S. Ireneu, por exemplo, diz que em Cristo se consumou o ser imagem e semelhança de Deus; «a verdade de tudo isso apareceu quando o Verbo de Deus se fez homem, tornado a si mesmo semelhante ao homem e o homem semelhante a si, para que o homem, por esta semelhança com o Filho se tornasse precioso aos olhos do Pai. Em tempos passados, já se dizia que o homem era feito à imagem de Deus. Porém, esta não aparecia, porque o Verbo, à imagem do qual o homem fora criado, era invisível. Por isso, perdeu facilmente esta semelhança. Mas quando o Verbo de Deus se fez carne confirmou as duas coisas: fez aparecer a imagem em toda a verdade, tornando-se a si mesmo exatamente o que era a sua imagem, e restabeleceu a semelhança, tornando-a estável e o homem perfeitamente semelhante ao Pai, invisível por meio do Verbo visível.» (IRENEU de LIÃO (Santo), 1995, p. 562)

No pensamento de S. Agostinho encontramos ainda um dualismo que compreende a busca de Deus como busca da verdade incorpórea, não em detrimento do corpo, mas como esforço de superação. O corpo não é um mal, pois é criado por Deus, mas é um elemento em superação no processo de encontro com a Verdade absoluta.

S. Tomás, diante do problema da unidade do homem, constrói a sua antropologia, orientada segundo uma síntese entre a concepção clássica do homem como animal (Aristóteles), a concepção neoplatónica do homem como ser fronteiro entre o espiritual e o corporal e a concepção bíblica do homem, como criatura, imagem e semelhança de Deus. Para o doutor angélico é contra a razão que Deus tivesse feito o corpo sem a alma ou esta sem aquele, pois ambos fazem parte da natureza humana. (cf. AQUINO, 1980, p. 821)

Foi o personalismo, já no séc. XX, que introduziu uma concepção mais dinâmica de pessoa. Segundo esta, a pessoa humana não é só substância ou subsistência, mas é também “ser-acontecimento”. O homem torna-se pessoa na relação. A filosofia propõe, então, uma síntese que considera os elementos da tradição clássica e a novidade proposta pelo personalismo moderno. Duas são as dimensões fundamentais que compõem a unidade da pessoa humana: a dimensão da imanência, que reúne a experiência da liberdade e da responsabilidade e a da transcendência, capacidade de sair de si mesma e abrir-se para o mundo, para os outros e para Deus.

1.2.3. Ser pessoa no Alcorão

Roger Garaudy escreveu que «o ocidente, desde há treze séculos, recusou a terceira herança: a herança árabe-islâmica que nos poderia e pode não apenas reconciliar com as outras sabedorias do mundo, mas ajudar a tomar consciência das dimensões humanas e divinas das quais mutilou unilateralmente o seu desenvolvimento e a sua vontade de poder sobre a natureza e sobre os homens.» (GARAUDY, 1981, p. 19)

Vivemos assim um “etnocentrismo ocidental.” A conclusão é de Mohammed Bedjaoui, no prefácio à obra *Promesses de l’Islam*. (cf. GARAUDY, 1981, p. 11) e parece sintetizar bem uma certa pretensão do ocidente de auto definir o padrão do que é “civilizado”. Segundo o mesmo autor, existem causas económicas que justificam a recusa do diálogo civilizacional votando ao ostracismo a mensagem do Islão, do Budismo ou de toda a civilização não ocidental. Este “imperialismo” é incompatível com o diálogo de civilizações.

Para compreendermos a pessoa no Islamismo temos de fazer uma viagem não à volta das noções de progresso, crescimento, ciência/sabedoria, mas centrada no binómio transcendência- comunidade, de modo a pôr fim ao monólogo suicida do ocidente uma vez que o Islão é, simultaneamente, uma religião e uma comunidade, uma fé e um código de vida. (cf. GARAUDY, 1981, p. 22) Transcendência e comunidade são os dois polos indivisíveis da revelação do profeta. Uma tal conceção tem consequências para a forma de entender a pessoa e, conseqüentemente, para a importância a atribuir ao voluntariado.

O Islamismo atribui um sólido fundamento à responsabilidade e à liberdade do homem. Aliás, «o termo “islão” significa “submissão” à vontade divina (...) O homem é totalmente responsável porque ele tem a possibilidade de recusar.» (GARAUDY, 1981, p. 30). «O tema central do Islão, em todas as suas manifestações, é o duplo movimento de fluxo do homem a Deus e de refluxo de Deus até ao homem, diástole e sístole do coração muçulmano: “na verdade, nós estamos em Deus e a Ele havemos de voltar.”»¹⁵(GARAUDY, 1981, p. 33)

O Islamismo funda-se não sobre uma nação, um território, uma língua ou uma história e, por consequência, sobre um passado, mas assenta numa comunidade profética fundada sobre uma experiência partilhada da transcendência de Deus, onde está ausente a noção individualista de propriedade. (cf. GARAUDY, 1981, p. 33) Esta não é um atributo do indivíduo ou de um grupo mas uma função social, ordenada pelas exigências divinas.¹⁶ É por isso que «a partir desta renúncia, um autêntico amor torna-se possível, um amor que não é egoísta de conveniência para nossa própria alegria, mas um amor de dom e de abandono. (...) O Islamismo não pode acomodar-se a este dualismo da alma e do corpo (...) Desde antes da criação do mundo e no futuro, o Ser divino é ele próprio o Amor, o amante e o amado.» (GARAUDY, 1981, p. 49)

«O “sufismo”(tasawwuf) é uma das formas de conhecimento da lei religiosa (*shari'a*) que terá nascido no Islão (...) que repousa sobre a prática estrita da piedade, da fé exclusiva em Deus, do reconhecimento das coisas vãs do mundo, nos prazeres, nas riquezas e nas honras que buscam o comum dos homens e nos momentos de retiro, fora do mundo, para se consagrar à oração. Tudo isto era corrente entre os companheiros do profeta e dos primeiros muçulmanos.» (GARAUDY, 1981, p. 51)

¹⁵ É aqui feita uma referência a II, 156. (AL-CORÃO, 1988).

¹⁶ O autor para se referir a Deus usa a expressão «la Commanderie du bien.»

«Na perspectiva Corâmica não é somente o homem o representante (“*califa*”) de Deus sobre a terra (II, 30), responsável pela natureza e seus equilíbrios à escala do mundo, mas a sua fé é o princípio da sua ação e das leis da sua comunidade. Nem a economia, a política, a ciência ou as artes podem dissociar-se da fé que lhes destina fins divinos e humanos. A vida, em todas as suas dimensões, encontra em Deus a sua unidade: “Ele é a origem e o fim, o exterior e o interior” (LVII, 3).» (GARAUDY, 1981, p. 52) Nesta perspectiva, «a oração é a consciência da dependência com respeito a Deus, ao contrário de toda a autossuficiência, o mesmo é dizer de toda a pretensão de se limitar ao próprio poder e saber do homem.» (GARAUDY, 1981, p. 53) O jejum, o dizimo ou a peregrinação representam também etapas do “*soufisme*” em direção à libertação soberana de Deus. «A fé é indivisivelmente esta reintegração do nosso ser fragmentário na unidade e na liberdade divinas que são a fonte, a participação na Lei que tem por fim último uma comunidade universal harmoniosa, porque “os homens não são mais que uma só comunidade, pois se assim não fosse, eles viveriam em oposição uns aos outros” (X, 19).» (GARAUDY, 1981, p. 53)¹⁷

Para Garaudy, o que caracteriza o nosso modo de vida ocidental é a separação do homem da sociedade e a sua conseqüente desintegração: o homem ocidental encontra-se desintegrado da natureza, da sociedade e do divino. A natureza é por ele entendida como um reservatório de matéria-prima manipulada pela técnica sem qualquer respeito. O Cristianismo, herdeiro, por um lado do dualismo grego e, por outro, do cientismo renascentista, não soube conservar a dimensão cósmica, «esta união amorosa com todos os seres vivos que S. Francisco, quase só, na tradição cristã, soube preservar.» (GARAUDY, 1981, p. 56) Face a esta situação, e segundo este autor, o Islamismo pode ajudar-nos a tomar consciência desta unidade central e primeira do ser humano. É que «o homem, nas sociedades ocidentais fechou-se num profundo individualismo, caracterizado pelo isolamento dos outros homens. A própria declaração dos direitos do homem e do cidadão proclama que “a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro”. A liberdade do outro é então considerada como um limite e não como condição da minha própria liberdade. A liberdade é assim um caso particular de propriedade cadastrada como

¹⁷ A tradução portuguesa do Sagrado Alcorão traduz todo o fascículo da seguinte forma: «E a humanidade era uma comunidade apenas, então os homens defeririam *entre si*; e não tivesse sido por uma palavra que tinha ido antes da parte do teu Senhor, *já* teria sido julgado entre eles no que respeita àquilo em que eles diferiam.» (AL-CORÃO, 1988, pp. X, 19)

ela.» (GARAUDY, 1981, p. 56) Uma tal concepção de pessoa prepara a guerra de todos contra todos.

O Cristianismo, com a concepção trinitária de Pessoa, possui em si o contraponto a este individualismo, em que o meu centro não sou eu mas o outro, o totalmente Outro (cf. GARAUDY, 1981, p. 57). Porém, as perversões dualistas gregas vieram criar a oposição entre Deus e César relegando a fé para a esfera do privado enquanto a política deverá permanecer autónoma sem qualquer ligação com o homem ou o divino. Ao contrário, o Islamismo recusa estes dualismos: a Igreja e o Estado são duas instituições históricas que tal como a fé e a política são apenas duas dimensões do mesmo homem. E aqui a ligação indissolúvel entre os dois polos “transcendência” e “comunidade.” Daqui resultam um sem número de consequências para a concepção de pessoa e para a vida desta, em sociedade.

Como afirmou Garaudy, «relativizada pela referência a Deus, a propriedade não é um direito do indivíduo (nem sequer dum grupo ou do estado), mas ela possui uma função social. O proprietário, qualquer que ele seja, individual ou coletivo, ou mesmo estatal, deve prestar contas da sua propriedade à comunidade. Ele mais não é que um gerente responsável.» (GARAUDY, 1981, p. 62) O Corão não se limita a condenar a usura; nos primeiros tempos de expansão do Islão, as vitórias militares não davam o direito de possuir a terra, mas apenas de cobrar tributo. Na sociedade muçulmana são os fins o importante. O mercado mais não é que um meio para atender a estes fins.¹⁸

Pela análise das leis da economia, assentes nos princípios do Islão, concluímos estar perante uma noção de pessoa muito para além das concepções judaico-cristãs. A instauração de um imposto sobre produtos de luxo, que vem desde o século X, tem como finalidade a instauração de uma economia que visa não o crescimento ou o consumismo mas antes o equilíbrio, demonstrando assim que o homem está na submissão do divino. O homem «não é verdadeiramente homem se não estiver na submissão do divino.» (GARAUDY, 1981, p. 64)

¹⁸ Em XXIV, 37 e 38, afirma o Corão: «Lá dentro Ele é glorificado pelas manhãs e ao anoitecer. Por homens, a quem nem o comércio, nem a mercadoria divertem da lembrança de Allah e da observância da Oração e da oferta do Zakât: que temem um dia em que coração e olhos estarão agitados para que Allah os possa recompensar, por as melhores das suas ações, e da Sua beneficência lhes dar aumento. Allah providencia para quem Lhe apraz sem medida.» (AL-CORÃO, 1988). A tradução portuguesa destes fascículos feita por Américo de Carvalho é mais expressiva: «homens a quem nem o negócio nem o comércio distraem da recordação de Deus, da prática da oração e da esmola, homens que temem o dia em que os corações e os olhares tremerão de esperança, para que Deus os recompense pelo que de melhor fizeram na terra e lhes aumente o seu favor. Deus favorece sem conta a quem quer.» (ALCORÃO, 1989)

Sendo Deus o único proprietário, Ele é também o único legislador. A comunidade não se encontra fundada sobre uma “declaração dos direitos do homem”, mas antes sobre uma revelação dos seus deveres - este é o princípio - base no qual se funda o Islão e lhe confere unidade. (cf. GARAUDY, 1981, p. 64)

Para a concepção de pessoa teremos ainda que considerar que o homem jamais poderá ser concebido como realidade isolada, mas como fazendo parte de um todo muito maior – a comunidade; por sua vez, esta encontra-se ordenada a fins mais altos que ela própria. A pessoa terá de ser entendida nesta dupla transcendência que não institui hierarquias capazes de dominação: a comunidade por referência ao homem e Deus por referência à comunidade.

Importante para a percepção da noção de pessoa no Islão é percebermos o papel aí atribuído à mulher. Teremos de fazer a distinção entre o ensinamento Corânico e a prática dos países muçulmanos. É curioso verificar que o Corão não estabelece qualquer subordinação ontológica entre o homem e a mulher. Ao contrário da linguagem usada pela tradição Javista do livro bíblico do Génesis, em que a mulher é retirada da “costela” do homem, diz o Corão que «de todas as coisas Nós havemos criado os pares, para que vós possais refletir.» (AL-CORÃO, 1988, LI, 49) e nem sequer a responsabilidade primeira da culpa é atribuída à mulher, mas sim ao homem!: «E Adão não observou o mandamento do seu Senhor. De modo que ele errou.» (AL-CORÃO, 1988, XX, 121)¹⁹

Também na vida social e jurídica, as prescrições acerca da vida da mulher são incontestavelmente mais progressistas que as vigentes noutras sociedades; exemplo disso é a possibilidade das mulheres disporem de seus bens, direito que nas sociedades ocidentais só é reconhecido a partir dos sécs. XIX e XX, como aconteceu em França. E, se no que concerne à herança, a mulher só tem direito a metade daquilo que é devido ao homem, também é verdade que está dispensada dos encargos de assistência à família. (cf. GARAUDY, 1981, p. 68) Há porém que referir que a muitas tradições praticadas em

¹⁹ (AL-CORÃO, 1988, XX, 120-121.) Assim diz o texto: «Mas Satã sugeriu-lhe o mal: ele disse, “Oh Adão, queres que te conduza para a árvore de eternidade, e para um reino que’ nunca declina?” Então eles ambos comeram dela, de modo que a sua vergonha se lhes tornou manifesta, e eles começaram a colocar as folhas do jardim juntas sobre si próprios. E Adão não observou o mandamento do seu Senhor. De modo que ele errou.» Os mesmos fascículos são traduzidos, de forma mais clara, pelas Edições Europa - América da seguinte forma: «Mas o Demónio tentou-o. Disse: “Adão! Guiar-te-ei à árvore da eternidade e do poder.” Ambos comeram dela: apareceram as suas vergonhas e começaram a cobri-las com folhas das árvores do Paraíso. Adão desobedeceu ao seu Senhor e extraviou-se.» (ALCORÃO, 1989)

países Islâmicos não corresponde qualquer prescrição Corânica, mas são o resultado de tradições que pré-existem ao próprio Islão.

Uma outra dimensão onde podemos adquirir uma percepção abrangente do ser pessoa é na relação estabelecida entre o homem e o conhecimento da natureza. Para o Islão, a ciência não pode ser concebida independentemente do homem. «Esta inquietação pela finalidade humana não impediu jamais o desenvolvimento integral.» (GARAUDY, 1981, p. 75) «A sabedoria da fé integra todas as ciências num conjunto orgânico, porque todas têm por objeto um mundo que, na sua totalidade, é uma teofania, uma revelação dos “sinais” de Deus. O universo é um “ícone” no qual o Uno se revela através do múltiplo por mil símbolos.» (GARAUDY, 1981, p. 80)

A sabedoria árabe poderá ajudar, em muito, a cultura pós-moderna, uma vez que, como afirma Garaudy «devedora no seu espírito (e não apenas nas suas realizações históricas), ela pode ajudar-nos a romper com um “cientismo” que separou a ciência da sabedoria, o mesmo é dizer, a organização dos meios da reflexão sobre os fins, e que pretende fazer desta ciência, mutilada da sua dimensão essencial – o desenvolvimento integral do homem –, o valor único e absoluto em nome do qual recusaremos todo o problema como a eficácia, e todo o outro valor como o poder e o crescimento.» (GARAUDY, 1981, p. 81)

Desde Descartes, que a ciência ignora o homem e a sua dimensão fundamental, a transcendência. «A “ciência” torna-se puramente quantitativa; todo o real, como escreve Bergson, evapora-se em fumo algébrico. O homem está curvado sobre o “eu” solitário, insular, sobre o cogito, e a eficácia torna-se o único critério duma ciência e duma técnica que têm como objetivo único tornarem-nos “mestres e possuidores” da natureza, segundo o programa de Descartes, no Discurso do Método.» (GARAUDY, p. 92) E o autor continua dizendo que “a doença” da civilização ocidental encontra-se na inversão operada entre meios e fins. É que, segundo ele, na sociedade ocidental os meios tornaram-se fins: a ciência e a técnica deixaram de se adaptar ao desenvolvimento. Deixaram de estar ao serviço do homem. Pelo contrário: o homem está subordinado ao desenvolvimento autónomo das ciências e das técnicas. «Quantidade, vontade de poder e de crescer, individualismo faliram. Nenhuma civilização pode ser construída sobre estas bases. (...) Ciência e técnica são meios maravilhosos ao serviço de fins humanos. Uma “ciência”, o mesmo é dizer uma organização de meios, separada de uma sabedoria, o mesmo é dizer duma reflexão sobre os fins, torna-se destrutiva do homem.» (GARAUDY, 1981, p. 93)

O maior contributo que a fé muçulmana pode dar à ciência universal é transmitir-lhe que as ciências e as técnicas se destinam a fins superiores. Este contributo é único e, segundo o autor que vimos citando, apenas o Islão o pode dar, uma vez que entre transcendência e comunidade não existe um intermediário: uma Igreja com os seus dogmas. (cf. GARAUDY, 1981, p. 94)

Face às diferentes mundividências, importa que não partamos do obstáculo principal que durante um milénio o ocidente transportou acerca do Islão. Para isso terá contribuído a detestável imagem que a cruzada deu do Islão. Hoje assistimos a duas correntes de pensamento: “modernismo” ou “tradicionalismo.” Para os “modernistas”, o futuro é a imitação da Europa. Sob o ponto de vista político a “modernidade” assenta no sistema parlamentar, ignorando a estrutura cultural desses países; no plano económico é a integração dessas economias na economia de consumo; do ponto de vista cultural a modernidade é a adoção do progresso, com a recusa de toda a transcendência. (cf. GARAUDY, 1981, pp. 162-163) Confrontamo-nos hoje com aquilo que Garaudy considera ser a chave de todos os nossos problemas vitais: «crescimento de uns e subdesenvolvimento de outros não são mais que as duas faces, inseparáveis, dum mesmo “mau desenvolvimento” planetário.» (GARAUDY, 1981, p. 165) Uma tal situação acarreta que se imponha um modelo de crescimento planetário em que o crescimento de alguns implica a pilhagem e o subdesenvolvimento da maioria; Uma segunda consequência levar-nos-ia a assumir uma “nova ordem mundial” mudando o nosso modelo de crescimento, já que este é a causa do subdesenvolvimento.

De facto, o mundo está dividido em dois tipos de países: os “doentes” de que fazem parte os países ocidentais, incapazes de propor e realizar as grandes finalidades humanas e os países ludibriados, os países a quem o ocidente fez acreditar no seu modelo de crescimento e que, na realidade, apenas conseguiu desintegrar as suas estruturas e a sua cultura. (cf. GARAUDY, 1981, p. 166). A chave de todos os problemas do mundo atual é o modelo ocidental de crescimento.

Em jeito de conclusão, o autor que vimos citando sugere que não somente as noções de nação, sociedade e comunidade devem ser repensadas na perspetiva islâmica, mas também a noção de revolução. Não se trata porém de revolução à maneira ocidental, em que se trataria de subversão das estruturas, mas trata-se duma mutação de homem. O ensinamento Corâmico poderá ajudar-nos a redescobrir no homem a sua dimensão cósmica. Importa reaprender que o mais importante não é proceder de causa em causa mas de fim em fim e que ninguém pode dispensar o homem da responsabilidade.

1.3. Influências da cultura grega na concepção de pessoa

1.3.1. As marcas do platonismo e do aristotelismo

A história da antropologia ocidental manifesta certa tendência para o domínio da alma sobre o corpo. Para este relegar para um segundo plano tudo quanto é corporal contribuiu, de forma decisiva, a ideia platónica da libertação da alma do corpo, ideia essa que penetrou a filosofia e a teologia antigas. Uma tal concepção deixou marcas na concepção de pessoa que se arrastaram até hoje.

Platão considera a morte como a separação da alma e do corpo. Aquele que procura a sua identidade na alma e não no corpo, ele próprio consegue tornar-se imortal. É que o carácter imortal da alma é-lhe conferido pela ausência da forma corporal. É aliás, afastando-se do corpo, nada tendo em comum com ele, que a alma se liberta. A condição corpórea do homem não é negada, mas é considerada como obstáculo à contemplação da verdade. (cf. PLATÃO, 1997, pp. 53-54) Não obstante isso, para o grego clássico, a saúde, a beleza e a juventude do corpo eram os bens supremos. (cf. PLATÃO, 1992, p. 31)

A origem duma concepção dualista talvez se possa encontrar já nos mitos pré-históricos, onde o homem, face à caducidade da vida, fez nascer o desejo da libertação da alma do corpo.²⁰ A antropologia contida nos escritos de Homero não revela, contudo, o cunho dualista que mais tarde caracterizará a filosofia grega. O termo *psyché* é considerado «o sopro vital que abandona o homem através da boca e das feridas (...) da mesma forma, o termo soma não é o corpo em oposição à alma, mas o cadáver. Mais ainda, o corpo humano, nesta antropologia implícita de Homero, não é concebido como uma estreita unidade de partes, mas antes uma justaposição de órgãos e de elementos separados.» (GEVAERT, 1977, p. 72)

Para as antropologias de carácter dualista, o homem há-de buscar a sua realização na existência espiritual, pois esta não está no corpo nem passa através dele. (cf. GEVAERT, 1977, p. 79) Só quando o homem se tiver liberto da matéria conseguirá a sua plena libertação. Ao distanciarem-se do corpo, negligenciando-o para um segundo plano, estas antropologias de carácter dualista e pendor pessimista, dificilmente se poderão

²⁰ C. Tresmontant considera a noção de alma de origem mitológica ou pré-científica. Essa origem não nos deverá, porém, levar a entendê-la como carente de realidade. (cf. TRESMONTANT, 1974, p. 8)

conciliar com a ideia bíblica de criação que posteriormente dominará na cultura greco-romana.

Aristóteles fala de alma vegetativa e sensitiva.²¹ Para este autor, um corpo é composto por “matéria” e “forma” que informa a matéria. A corporeidade não é negada, mas, como no platonismo, integrada, ou melhor, possuída e ordenada pela “potência raciocinante”. (cf. ARISTÓTELES, 1983, p. 175)

Parece concluir-se que «os filósofos gregos não amavam o universo nem a natureza. Quando olhavam para o homem, dissociavam-no em corpo e alma, e atribuíam a bondade à alma e a maldade ao corpo e aos sentidos, radicalmente pervertidos (...). Bem mais completa, a tradição bíblica enaltece (...) o homem criado no seu todo psicobiológico, incluídos, portanto, o corpo e os sentidos.» (COUTO A., 1992, p. 155)

Apesar do valioso contributo de S. Tomás, que tenta repensar a definição de Boécio (a pessoa é uma substância individual de natureza racional), a verdade é que ao introduzir o nous com carácter divino, incriado, imortal e impessoal e como algo de exterior ao homem, que para atuar não necessita do corpo, (cf. AQUINO, 1980, pp. 276-278) não consegue, dessa forma, atingir o objetivo que perseguia ao propor a unidade corpo-alma. (cf. GEVAERT, 1977, p. 76)

1.3.2. A Pessoa no mundo moderno

A alma é uma realidade distinta do corpo e «a noção que temos da nossa alma ou pensamento precede a que temos do corpo e é mais certa, visto que, mesmo que duvidemos que exista no mundo algum corpo, sabemos, certamente, que pensamos», assim se expressa o fundador do racionalismo moderno.²² (DESCARTES, 1948, p. 36) Descartes,

²¹ Aristóteles havia falado de alma vegetativa e sensitiva. «En cuanto a las antedichas potencias del alma, en ciertos vivientes se dan todas (...) mientras que en otros se dan algunas y en algunos, en fin, una sola. Y llamábamos potencias a las facultades nutritiva, sensitiva, desiderativa, motora y discursiva. En las plantas se da solamente la facultad nutritiva, mientras que en el resto de los vivientes se da no solo esta, sino también la sensitiva.» (ARISTÓTELES, 1983, p. 175)

²² No número 11 de *Les Principes de la Philosophie* diz o autor: «Or afin de savoir comment la connaissance que nous avons de notre pensée précède celle que nous avons du corps, et qu'elle est incomparablement plus évident, et telle qu'encore qu'il ne rût point nous aurions raison de conclure qu'elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est» (DESCARTES, 1948, p. 36) E, no *Discours de la Méthode* afirma «Puis, examinant avec attention ce que j'étais, et voyant que je pouvais feindre que je n'avais aucun corps, et qu'il n'y avait aucun monde, ni aucun lieu où je fusse; mais que je ne pouvais pas feindre, pour cela, que je n'étais point; et qu'au contraire, de cela même que je pensais à douter de la vérité des autres choses, il suivait très évidemment et très certainement que j'étais;» (DESCARTES, 1963, pp. 603-604)

situando-se na tradição agostiniana, «transporta o velho dualismo do corpo e da alma para a dicotomia moderna do sujeito e objeto.» (MOLTMANN, 1988, p. 319) O dualismo cartesiano tem como objetivo conseguir fundamentar a filosofia e as ciências. Não é aqui necessária a alma para explicar o corpo, já que este funciona de forma autónoma. É assim eliminada toda a possível subjetividade e o corpo poderá ser estudado “cientificamente”, já que ele, como qualquer outro corpo, explica-se na base do movimento mecânico dos átomos. O corpo deve ser visto como uma máquina, como um relógio.²³ (cf. DESCARTES, 1956, pp. 128-129) E o eu é definido como cogito: «(...) eu sou, por precisão, uma coisa pensante.» (DESCARTES, 1976, p. 123) Como tal, «na modernidade, a natureza antropológica do corpo define-se sob as coordenadas de uma natureza epistemológica pela qual se determina a possibilidade ou impossibilidade de verdade. O corpo, no fundo, não é mais que realidade atômica, física, extensa, possuindo assim, sob a narrativa epistemológica da modernidade, um sentido secundário.» (VILELA, 1998, p. 179)

Ao contrário dos gregos que haviam naturalizado o corpo, os modernos, com Descartes, coisificaram-no, reduzindo-o à dimensão de máquina, uma vez que, para estes, a vontade de poder passa pelo espírito racional. A mitologizada razão cartesiana - matematizante e solipsista - deixa de fora as qualidades humanas secundárias, como a sensibilidade, as paixões, a imaginação e os afetos. (cf. DÍAZ C. , 2001, p. 27). Numa tal mundividência, que lugar é aqui concedido à pessoa?

Kant considera que, enquanto homem, sou ser sensível e mental e pessoa moral. Pondo em exercício a minha atividade noética, segundo o que ele ensina na Crítica da Razão Pura, conhecerei a aparência fenoménica do outro, mas só essa aparência; o que constitui o outro como pessoa ficará oculto ao meu olhar. (cf. KANT, 1985, p. 475) A pessoa do outro, como a minha, não pode ser objeto do conhecimento especulativo.

²³ «(...) Et comme une horloge, composée de roues et de contrepoids, n'observe pas moins exactement toutes les lois de la nature, lorsqu'elle est mal faite, et qu'elle ne montre pas bien les heures, que lorsqu'elle satisfait entièrement au désir de l'ouvrier; de même aussi, si je considère le corps de l'homme comme étant une machine tellement bâtie et composée d'os, de nerfs, de muscles, de veines, de sang et de peau, qu'encore bien qu'il n'y eut en lui aucun Esprit, il ne lairrait pas de se mouvoir en toutes les mêmes façons qu'il fait à présent, lorsqu'il ne se meut point par la direction de sa volonté, ni par conséquent par l'aide de 'esprit, mais seulement par la disposition de ses organes, je reconnais facilement qu'il serait aussi naturel à ce corps, par exemple, hydrique, de souffrir la sécheresse du gosier, qui a coutume de signifier à l'esprit le sentiment de la soif, et d'être disposé par cette sécheresse à mouvoir ses nerfs et ses autres parties, en la façon qui est requise pour boire, et ainsi d'augmenter son mal et se nuire à soi-même, qu'il lui est naturel, lorsqu'il n'a aucune indisposition, d'être porté à boire. Pour son utilité par une semblable sécheresse de gosier.» (DESCARTES, 1956, pp. 128-129).

Na Crítica da Razão Prática, Kant considera toda a criatura racional como fim em si mesmo e, como tal, «toda a vontade, mesmo a vontade própria de cada pessoa e dirigida por si própria, está restringida à condição de um acordo com a *autonomia* do ser racional, isto é, de não se submeter a objetivo algum que não seja possível segundo uma lei que possa brotar da vontade do sujeito passivo.» (KANT, 1984, p. 103)

Desde Hobbes até ao séc. XIX, o pensamento anglo-saxónico foi concebendo o homem como um eu individual (*self*), capaz de relacionar-se com os outros eus pela dupla via da conduta social e do conhecimento: no âmbito da conduta social, a favor da sua natural tendência a conviver de um modo útil com as pessoas à sua volta; (cf. LAIN ENTRALGO, 1968, pp. 88-89)

Com M. J. Cantista consideramos que o racionalismo moderno esqueceu, ou melhor, inviabilizou a realidade fundamental e fundante do corpo. Esta situação acarretou sérias consequências para a gnosiologia, a ontologia, a ética, a estética, enfim e numa palavra, para a antropologia e a forma de entender a pessoa. Com efeito, essa nova humanidade tem muito pouco de humano, simplesmente humano. E assim cai no paradoxo daquele mesmo que se pretende libertar. (cf. CANTISTA, 1997, p. 137) Em nossos dias foi a fenomenologia²⁴ que, retomando o tema do corpo, restabeleceu a sua importância na compreensão da realidade do Eu.

1.3.3. Do corpo à pessoa, na pós-modernidade

A forma de entender o corpo foi radicalmente modificada com a visão científica do nosso tempo e esta trouxe consequências relativamente à forma de entender a pessoa. Ortega diz que o séc. XX operou a «ressurreição da carne», (ORTEGA Y GASSET, 1943, p. 491) capaz de suscitar o fundamento de uma teoria do corpo humano, numa tentativa de integração da alma com o corpo, como missão do nosso tempo. (cf. ORTEGA Y GASSET, 1957, p. 29) Nesta conceção podemos dizer que a corporeidade possui uma missão transcendente - a de simbolizar o próprio espírito.

²⁴ A propósito da utilização do método fenomenológico, veja-se o que afirma uma notável discípula de E. Husserl, Edith Stein: «Já exprimi o mais elementar princípio do método fenomenológico: tomar em consideração *as coisas em si mesmas*. (...) Se queremos saber o que é o ser humano devemos colocar-nos de forma o mais viva possível na situação em que possamos fazer a experiência daquilo que é o seu ser, quer dizer, daquilo que nós experimentamos em nós mesmos e daquilo que experimentamos no encontro com os outros.» (STEIN, 2000, pp. 65-66) [O título original desta obra é *Der Aufbau der menschlichen Person*, Friburg: Herder. 1994].

Kierkegaard apresenta o homem como uma síntese de alma e corpo, só possível graças a um terceiro - o espírito. (cf. KIERKEGAARD, 1962, p. 62) O espírito é uma potência amiga desejosa de constituir a relação. E a relação do espírito consigo mesmo e com a sua condição é a angústia.

Há contudo quem considere que agora é exaltado o corpo, em detrimento do espírito²⁵ (cf. BRETON, 1990, p. 9 e 11), caindo-se num dualismo duma outra natureza: o homem contemporâneo opõe o homem ao seu corpo. Uma tal conceção parece ser a da medicina atual que, em alguns domínios, se apresenta como a “medicina do corpo”, jamais a medicina do homem, como acontecia nas tradições orientais. Para este novo “dualismo” contribuiu, de forma decisiva, o tempo que o homem pós-moderno dedica a práticas de domínio corporal (o desporto, o body bulding, o body art, as tatuagens, os piercings, o tegumento...), numa constante transfiguração da identidade.

A conceção dualista de corpo não encontra, na experiência que fazemos dos outros, um fundamento. O espírito estaria fechado, ou pelo menos oprimido num corpo, colocando assim em causa a existência dos outros homens. «No campo social, ninguém aceita o facto de que o outro em carne e osso não seja verdadeiramente alguém, uma pessoa responsável, mas antes um corpo orgânico, objetivo, privado de humanidade.» (GEVAERT, 1977, p. 84) O pensamento contemporâneo da finitude e da unidade indissociável do ser humano parece reencontrar o essencial desta ideia bíblica, depois de um longo caminho em que fundamentalmente imperou o dualismo e a desvalorização do corpo. (cf. VERGOTE, 1981, p. 12)

A corporeidade e seu significado para a noção de pessoa, constituem para Ortega, mas também para grande parte dos filósofos contemporâneos, um tema de grande

²⁵ Breton afirma: «L’homme occidental se découvre un corps et la nouvelle va son chemin, drainant des discours et des pratiques revêtues de l’aura des média. Le dualisme contemporain oppose l’homme à son corps. Les aventures modernes de l’homme et de son double ont fait du corps une sorte d’alter ego. Lieu privilégié du bien-être (la forme), du bien-être (les formes, body-building, cosmétiques, diététiques, etc.), passion de l’effort (marathon, jogging, planche à voile) ou du risque (escalade, l’aventure, etc.). Le souci moderne du corps, au sein de notre “humanité assise”, est un inducteur inlassable d’imaginaire et de pratiques. “Facteur d’individuation” déjà, le corps redouble les signes de la distinction, s’affiche à la façon d’un faire-valoir.

Dans nos sociétés occidentales, le corps est donc le signe de l’individu, le lieu de sa différence, de sa distinction, en même temps paradoxalement, il est souvent dissocié de lui, du fait de l’héritage dualiste qui pèse toujours sur sa caractérisation occidentale (...). Des données anthropologiques sont troublées dont le fil rouge consiste dans la disjonction de l’homme et de son corps. Nombre de questions éthiques de notre temps, parmi les plus cruciales, sont liées au statut donné au corps dans la définition sociale de la personne (procréation assistée, éclatement de la parentalité, prélèvement et transplantation d’organes, manipulations génétiques, progression des techniques de réanimation et autres appareils d’assistance, prothèses, etc.).» (BRETON, 1990, p. 9 e 11)

importância e atualidade. (cf. LUCAS LUCAS, 1995, p. 129) Um corpo sem alma não é absolutamente nada. Não é capaz de existência. «Se não há alma, tão pouco existirá corpo.» (TRESMONTANT, 1974, p. 158)²⁶ O homem é inteiramente corpo e inteiramente espírito.

Como afirma, L. Portocarrero «o homem não é um composto de corpo e espírito, como pensou toda a tradição ocidental mas, pelo contrário, uma unidade tensa de sistemas orgânicos e sistemas simbólicos, unidade essa que se faz no tempo, entre um passado e um futuro, sempre ainda por viver. Por isso, ele é o agente de uma história e não o resultado de um processo vital determinado. O tempo ou a sua condição encarnada exprime, pois, a grandeza e já não a miséria da finitude.» (PORTOCARRERO F. S., 1992, p. 69)

É a partir da correta compreensão da corporeidade que se pode entender o homem como uma totalidade, em suma, como uma pessoa. Importante contributo foi dado, nesse sentido, pela filosofia contemporânea, bem como pela antropologia cristã atual que reconhece o valor do corpo e o seu profundo significado.²⁷(cf. VATICANO II, *Lumen Gentium*, 1987)

A partir da segunda metade do século passado a redescoberta da pessoa em relação e de uma nova forma de equacionar a ética, foi possível entender a pessoa em

²⁶ «No hay en modo alguno dualidad entre el “alma” y el “cuerpo”, sino entre el principio de información, que podemos llamar “alma”, y la materia informada, constituyendo los dos el cuerpo vivo, que es el sujeto, el cuerpo vivo que yo soy, no que “yo tengo” como pretenden los cartesianos.

De la misma manera, tampoco se puede decir que “yo tengo” un alma, porque esto seria hacer del sujeto poseedor algo distinto del alma, como si ésta fuera poseída. Debo, pues, decir: “yo soy un alma” viva. Ahora bien, decir que “yo soy un alma viva” o decir que “yo soy un cuerpo vivo” es decir la misma cosa, ya que el cuerpo no es en mí otra cosa que el alma informando una materia y constituyendo mi propia mismidad.» (TRESMONTANT, 1974, p. 159)

²⁷ Essa mesma ideia perpassa toda a Constituição Pastoral *A Igreja no mundo contemporâneo* (*Gaudium et Spes*), número 22. A partir daqui citaremos este documento pelas iniciais latinas GS, sempre a partir da edição dos documentos conciliares e pontifícios do Apostolado da Oração (*Vaticano II*, 1987). Neste documento conciliar podemos ver a importância atribuída ao corpo humano quando se afirma que «o Homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há-de ressuscitar no último dia.» (GS, 14) E, o mesmo documento diz ainda «o Concílio recomenda a reverência para com o homem, de maneira que cada um deve considerar o próximo, sem exceção, como um “outro eu”, tendo em conta, antes de mais, a sua vida e os meios necessários para a levar dignamente.» (GS, 27). A carta encíclica *Veritatis Splendor* de João Paulo II, particularmente nos números 48, 49 e 50, trata do lugar do corpo humano nas questões da lei natural. JOAO PAULO II (1993). *O Esplendor da Verdade: Carta Encíclica Veritatis Splendor, sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja*. Lisboa: Editora Rei dos Livros: Secretariado Geral do Episcopado.

reciprocidade com o outro, muito embora continue a verificar-se a violação de direitos que ferem o homem na sua dignidade.

1.4. A Dimensão relacional do ser pessoa

1.4.1. Paradigma da identidade *versus* paradigma da alteridade

Ao olharmos a história, tendo como horizonte a identidade e a alteridade, verificamos que estamos perante dois modos de pensar que se distinguem de forma clara: «o pensamento grego, como muito bem sublinha Jacques Rolland, é incapaz de transgredir os limites do mundo²⁸, isto é, o pensamento do ser e do eu que o pensa. O pensamento hebraico vai noutra direção; o pensar hebraico não se fecha em si mesmo. (...) O que caracteriza o judaísmo, como afirma Lévinas, é a obediência ao Altíssimo como relação ética com o outro, isto é, estar fora de si mesmo.» (BRITO, 1994, p. 20) Ora tais visões da realidade acarretam consequências para a mundividência de cada homem, nomeadamente no âmbito do significado da conceção que tenho do outro e sua fragilidade, da gratuidade e da solidariedade, o que se traduzirá em formas diversas de entender a pessoa e o significado a dar ao voluntariado.

Se, para o pensador grego, o homem era sempre considerado uma parte da mãe natureza, na Idade Média, porém, o homem vive com os demais, em comunidade. Por seu lado, o homem moderno vive mergulhado na mais profunda e radical solidão, vendo o outro como “outro eu”.²⁹ Pensar o outro supõe deixar de o pensar enquanto corpo; pensar o outro só é possível por analogia: «mediante um raciocínio por analogia, Descartes concebe o outro como outro eu e, ao conviver com o outro, o homem moderno julga ter saído da solidão em que inicialmente se encontrava.» (LAIN ENTRALGO, 1968, p. 49) Para concluir a existência do outro, o homem moderno mais não faz que servir-se duma operação racional.

O sistema Hegeliano foi o melhor exemplo de que a Filosofia tudo quis dominar, recusando-se a escutar a estranheza daquilo que se furta ao tratamento especulativo e a relação entre o eu e o outro seria para Hegel, uma relação de senhor e escravo. E. Lévinas considera que nem Hegel conseguiu fugir a uma “ontologia do mesmo,” pese embora o

²⁸ José Henrique Silveira de Brito faz aqui alusão às notas de J. Rolland da edição, em livro, do artigo de Lévinas (LÉVINAS, 1982b).

²⁹ Assim vê Lain Entralgo o homem moderno. Por essa razão, intitula todo um capítulo de *Teoría y realidad del otro*, de “El otro como otro yo.” (LAIN ENTRALGO, 1968)

seu intuito de introdução, pela dialética, da alteridade, da diferença ou contradição.³⁰ (cf. LÉVINAS, 1982c, p. 68) Conclui assim este filósofo que o logos não chega para dar sentido ao humano. É preciso ir buscar outra fonte capaz de dar sentido à realidade. Lévinas encontra-a nos profetas.

O paradigma da cientificidade clássica evidenciou-se por aquilo que E. Vilela designa de violência epistemológica e que se traduziu por «um modelo totalitário da racionalidade, sustentado por cisões que, delimitando essencialmente a natureza do real, criam uma brecha de raiz gnosiológica entre o homem e a natureza.» (VILELA, 1998, p. 11)³¹ Esta situação acarretará consequências profundas, quer em termos epistemológicos, quer ao nível antropológico, já que a única forma de cientificidade válida é a racionalidade científica.

Assistimos hoje a uma configuração-outra da razão que sustenta o aparecimento de novos lugares de inteligibilidade, deixando lugar à possibilidade de sentidos em aberto. Delineia-se e exige-se um “pensamento-outro,” que constitua uma esperança, onde o sentido dos limites se apresente como aceitável e a racionalidade assuma o carácter de “aberta”. (cf. VILELA, 1998, p. 15)

E. Lévinas opera uma rutura com a tradição filosófica que interpreta toda a relação do homem com o outro sob o registo do saber. Para ele, não é a relação do homem com o mundo que antecede tudo, mas a relação com o outro homem. (cf. FOCHÉ, 1998, p. 46) Este filósofo, cujo pensamento é, na perspectiva de M. Neusch, um “humanismo do outro homem” (NEUSCH, 1994, p. 374)³², não hesita em estabelecer uma íntima conexão entre tão triste episódio (Holocausto) e a ontologia da filosofia moderna, que rotula de maldita e de maléfica. O Ser da modernidade é o sentido do próprio mal, para o filósofo lituano, (cf. CANTISTA, 1997, p. 139) já que ele contribuiu mais para obscurecer que para clarificar o conteúdo central de todo o Novo Testamento: Deus é amor. (cf. GARCIA-MURGA, 1987, p. 289)

³⁰ «Tout à l’opposé de la connaissance qui est suppression de l’altérité et qui, dans le “savoir absolu” de Hegel, célèbre “l’identité de l’identique et du non-identique,” l’altérité et la dualité ne disparaissent pas dans la relation amoureuse.» (LÉVINAS, 1982c, p. 68)

³¹ Garcia-Murga assume posição semelhante quando afirma que «el pensamiento del Ser resulta así totalizante y por ende violento. Porque mediante él, la razón lo engloba todo en una síntesis jerarquizada que no responde a la realidad, y que por eso mismo, por no respetar la realidad ni sus alteridades irreductibles a representaciones esquemáticas, resulta violento.» (GARCIA-MURGA, 1987, p. 307)

³²E. Lévinas possui uma obra que intitulou de *Humanismo do outro homem*. (cf. LÉVINAS, 1972)

M. Buber vai na mesma linha: para este autor da filosofia dialógica não há eu em si, mas o Eu deve sua existência à relação com um Tu. O Eu não é substância, mas antes relação. (cf. ZUBEN, 2008, p. 97) Só o outro homem permitirá o encontro pleno e a realização da minha pessoa na sua plenitude, pois «o Tu encontra-se comigo por graça; não é por meio de uma procura que é encontrado» (BUBER, 1960, p. 16), assumindo assim o carácter de gratuidade do acontecimento. Muito semelhante é a perspectiva de Mounier que considera que a pessoa só se encontra quando se perde a si própria.

Scheler, M. Buber e Ortega descobriram que a realidade de cada homem que sou eu radica no estar aberta à realidade dos outros. Eu não sou, não posso ser, sem os outros homens. Heidegger havia já considerado que “ser no mundo” é, pois, a “constituição fundamental” da existência humana. Significa isto que, para Heidegger, o mundo pertence à constituição mesma da existência humana. «Sem coisas exteriores e sem os outros Dasein - ou, em termos antropológicos: sem outros homens - não há nem pode haver existência humana. O problema filosófico do solipsismo é assim um falso problema, porque quem diz “eu” diz também, ainda que o não explicita e não o domine, “mundo.”» (LAIN ENTRALGO, 1968, p. 30)³³ Uma vez que a existência humana é constitutivamente coexistência, toda a existência humana leva em si a referência aos “outros” e, por isso, seria errado supor que a existência do outro é deduzida ou inferida a partir da nossa própria existência.

Desde Sócrates a Descartes, de Locke a Kant, a filosofia ocidental tentou sobretudo saber “como é possível o conhecimento”. Toda a filosofia ocidental gravita à volta do Ser. Ao contrário, para a filosofia islâmica, o problema é “como é possível a profecia”? (cf. GARAUDY, 1981, p. 98) Uma outra noção estranha à filosofia islâmica é a noção de sujeito. Estas duas noções haviam de contribuir, segundo Garaudy, para criar toda uma indústria de guerra, capaz de dominar e possuir, onde a dimensão transcendente se encontra ausente.

³³ Por essa razão, P. L. Entralgo, numa conveniente interpretação de Heidegger, diz: «No tengo escape: puesto que ontológicamente mi existir es coexistir, mi existencia cotidiana está bajo el señorío de los otros; son los otros los que absorben mi ser; son los otros, yo con ellos y entre ellos, quienes en el cotidiano ser en común real y verdaderamente *existen*.» (LAIN ENTRALGO, 1968, p. 308)

1.4.1.1. Paradigma da identidade

Preocupada com responder ao “o que é que a coisa é”, a filosofia surgiu como atividade cognoscente e conhecer ficou para sempre como sinónimo de ver. «O filósofo é aquele que procura, no meio da diversidade, um elemento aglutinador que dê unidade à diversidade com que a natureza se nos apresenta.» (BRITO, 1994, p. 10)

«Descartes, tal como vimos nos primeiros filósofos gregos, não acredita naquilo que lhe aparece. Suspeita do que vê, do que pensa e do que pode descobrir pelo pensamento. O que lhe aparece é dubitável e, por isso, procura alguma coisa que surja como verdadeira realidade a partir da qual possa construir uma nova teoria. A dúvida é o caminho para encontrar o ponto arquimédico. O facto de as coisas variarem, ou lhe aparecerem como mudando, é motivo de desconfiança. Ele quer ver claro, procura captar a realidade tal qual ela é, porque, pensa, se o conseguir, terá uma verdade definitiva, podendo assim assenhorear-se de tal modo da realidade que esta não mais lhe escapará.» (BRITO, 1994, p. 21)

É que «em Descartes, como em toda a filosofia de inspiração grega, encontramos um pensar totalitário, gerador de violência e, por isso não aparece como atrativo para a situação atual porque, no fundo, ele está na origem da violência inerente à sociedade em que vivemos. Para o homem de hoje, olhar o outro homem não é encará-lo primordialmente em termos de ser. É estar perante alguém, perante um outro homem, irreduzível ao universal.» (BRITO, 1994, p. 27) Para Descartes não há lugar para o outramente que ser, não há nada para além do ser enquanto ser. Não há lugar para a liberdade nem para a responsabilidade. (cf. BRITO, 1994, p. 27)

Num tal contexto, a diversidade apresenta-se como própria do homem comum, que o filósofo tentará penetrar para além dessa primeira impressão, de modo a encontrar a arquê, a ousia, o princípio. «Para o filósofo, por baixo do que se apresenta como diferente, há algo que reconduz a diversidade à mesmidade.» (BRITO, 1994, p. 10) De uma tal perversão enfermou todo o ocidente e foi necessário chegar à contemporaneidade para que «a matriz da racionalidade se deslocasse da ciência para as manifestações históricas do acontecer, das quais depende agora a inteligibilidade humana. Evidencia-se, assim, uma outra inteligibilidade da articulação entre o conhecimento e a verdade.» (VILELA, 1998, p. 12)

O modelo de cientificidade moderno elevou tanto a razão que a desenraizou da corporeidade, levando a que «muitos lhe chamaram já razão fundamentalista. Nesse

sentido, referimo-nos a ela, em linguagem coloquial, como sendo fria, neutral, calculista; razão distante, separada do pensamento em ato ou exercício de si, do pensamento vivo, ativo; razão que só lida portanto com abstrações, com o ser morto ou inercial, e não com unidades vivas e orgânicas; razão desgarrada da sua dimensão prático-ética.» (CANTISTA, 1997, p. 139) Por isso mesmo, no dizer desta especialista, o racionalismo moderno surge geralmente como violentador.

«Nesta ontologia, não há lugar para o outro, para o rosto do outro, porque não há lugar para a instituição da diferença que se faz, em primeira instância, justamente pelo e no corpo. Corpo que é rosto de alguém que reclama de mim uma resposta ao mandato fundacional: não matarás.» (CANTISTA, 1997, p. 140) «Para o panteísta à maneira hegeliana, “eu” e “nós” são na sua raiz expressões idênticas: o “nós” não se funda agora na coexistência, mas na identidade. Para o solipsista hipotético não há possibilidade de dizer sinceramente “nós.”» (LAIN ENTRALGO, 1968, p. 207) A perversão da razão, que delimita a realidade operacionalizável cientificamente, leva a uma «lógica da exclusão.» (VILELA, 1998, p. 11)

A razão da modernidade consegue chegar a resultados contrários aqueles a que se havia proposto: «garantiu a paz e engendrou duas grandes guerras mundiais que ainda hoje se perpetuam sob a banalização da violência instaurada a todos os níveis e em todas as instâncias da vivencialidade. Garantiu a identidade como reconciliação universal - outro não é o sentido da identidade como resultado em Hegel - e desembocou na (in)identidade, na insularidade do homem, só, na pura descontinuidade comunicacional, posta de relevo pela filosofia da existência, com a detecção da importância do *il y a*, na pura imediação instauradora de um pluralismo irrelacional, que tende à anarquia (anarquê), ao relativismo. O homem está hoje desacreditado de todas as ideologias de que se alimentou a modernidade.» (CANTISTA, 1997, p. 138)

1.4.1.2. Paradigma da alteridade

O “problema” da filosofia ocidental foi o ter vivido centrada no domínio conceptual do universo e ter descurado, senão mesmo olhado com indiferença, o outro, o diferente. A oposição de E. Lévinas à ideia de totalidade, a toda e qualquer totalidade lógica e ontológica, é um dos traços mais arraigados do seu pensamento. Basta lembrar a sua primeira obra *Totalité et Infini*, toda ela marcada por esta preocupação de que o conceito de totalidade é a anulação do sujeito. A revelação do outro mantém a separação através

dum interlocutor que me fala e me responde. A transcendência proposta por E. Lévinas é a recusa de acreditar na paz, no sentido de uma harmonia da totalidade, fora da qual continuaria a fome do outro homem, de que eu sou responsável. Para que aconteça a verdadeira transcendência «é preciso que o outro vise o eu e lhe permaneça exterior, o faça sair de si e o ponha em questão. A verdadeira transcendência não provém da interioridade de um ser de que fosse o prolongamento ou a idealização mas da exterioridade.» (PEREIRA M. B., 1997, p. 19) Desta forma, Lévinas opõe-se ao fascínio da unidade e defende a pluralidade. O ser não é mais que um ídolo deste Deus, uma forte barreira colocada entre nós e Ele.

Um ser fechado em si mesmo conduz a uma ética da possessibilidade que considera a própria segurança como fechada sobre si. Ao contrário, se o ser é abertura como acontecimento e dádiva, descobrimos que ética e metafísica coincidem. O Homem bíblico apresenta uma outra forma de se relacionar com o real: o Deus de Israel, mais que razão, é o Deus do coração e da fidelidade. Por essa razão, a estrutura do mundo é toda ela dialogante.³⁴ (cf. DÍAZ C., 2001, pp. 35-36) O episódio narrado em Lucas 15, 12-32³⁵, onde aparece o conceito de *ousia* não como substância, é, neste aspeto, paradigmático. Aquilo que o filho deseja não é tanto a *ousia* mas antes o dispor dos bens, com independência total, sem os considerar como *dons* do Pai. O Pai não considera a materialidade dos bens como objetos de posse; a ele interessa-lhe a *relação*, o intercâmbio familiar que, através deles, se proporcionava. (cf. GARCIA-MURGA, 1987, p. 306)³⁶ Esta é a novidade de um paradigma assente na alteridade.

Merleau-Ponty considera que «para que outro não seja uma palavra vã, é preciso que minha existência nunca se reduza à consciência que tenho de existir, que ela envolva também a consciência que dele se possa ter e, portanto, minha encarnação em uma natureza e pelo menos a possibilidade de uma situação histórica.» (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 9) É que «um dos mais graves erros do pensamento antropológico anterior ao nosso século foi a cisão entre natureza e pessoa. A natureza penetra até ao mais profundo

³⁴ «El contenido de la Palabra es “amor fiel”. Y ésta es la “razón” suprema del mundo, su causa estructurante. Lo que cae fuera de ella es muerte / tiniebla, extinción no sólo de sentido, sino decaimiento de ser: descreación. Pero amor fiel es comunicación a través de la palabra que lo contiene; por eso la estructura íntima del mundo es dialogante: comunicación de Dios con el hombre, comunicación del hombre con el hombre; el cosmos queda transido e incorporado por este diálogo y adquiere en él su sentido. Cuando decae esta tensión dialogante, se torna el caos.» (DÍAZ C., 2001, pp. 35-36)

³⁵ É aqui narrado o episódio conhecido pelo “filho pródigo”, em que um filho libertino pede ao pai todos os bens a que tem direito.

³⁶ O itálico é nosso.

da nossa vida íntima; a pessoa realiza-se na natureza e converte-se em “mundo cultural”. (...) Como é possível usar a palavra eu no plural, como posso falar com fundamento de um eu que não seja o meu? Como posso chegar a uma verdadeira experiência do eu-alheio?» (LAIN ENTRALGO, 1968, pp. 382-383) É o corpo do outro que me permite uma tal possibilidade; sem o corpo dos outros, a minha consciência sentir-se-ia radicalmente só. Porém, não basta o corpo, constituído por órgãos e células, é necessário que este corpo seja portador de expressividade.

É indissociável do Tu a sua capacidade de responder. Eu não me dirijo em segunda pessoa senão àquele que considero capaz de me responder. Chamando Tu, declaro que pode responder-me, que dum ou doutro modo me tem em conta.³⁷ O outro existe para mim somente na medida em que me abro a ele e se torna para mim um tu. (cf. MARCEL, s/d., p. 132) Enquanto tenho do outro uma ideia, não estou face a um tu; o outro só o é quando tem relação comigo.

O nascimento da filosofia islâmica fez surgir um problema análogo aquele que se colocou com o pensamento cristão: tal como a experiência veiculada do amor cristão, tornada presente em Jesus de Nazaré, não é suscetível de ser transmitida na linguagem grega, assim também a revelação do profeta do Islão, a sua visão radicalmente nova do mundo não pode ser dita a partir da herança das filosofias anteriores. A revelação Islâmica, como sustenta Garaudy, traz problemas radicalmente novos, tais como o que se entende por real, que maneira de agir decorre desta visão e como provar a existência de Deus? Para o Islão «tudo é visto plenamente em Deus e Deus em todas as coisas.» (GARAUDY, 1981, p. 101)³⁸ Por outro lado, para um muçulmano a ação e a lei são a manifestação exterior da fé. A fé é interior, a lei exterior. Não poderá haver dualidade entre uma e outra. (cf. GARAUDY, 1981, p. 102) Nesta mundividência, é decisivo o papel atribuído ao outro.

³⁷ Afirma Marcel: «El otro en cuanto otro no existe para mí sino en la medida en que yo me abro a él (o que él es un tú), pero yo no me abro a él sino en la medida en que ceso de formar conmigo mismo una especie de círculo en el interior del cual yo alojaría en cierto modo al otro o más bien su idea, ya que, con relación a este círculo, el otro se convierte en la idea del otro, y la idea del otro ya no es el otro en cuanto otro, es el otro en cuanto que tiene relación conmigo, como desmontado, desarticulado o en vías de desarticulación.» (MARCEL, s/d., p. 132)

³⁸ Afirma o autor: «Cette “unité” fondamentale (*tawhid*) qui n'est pas .de l'ordre du “fait ” mais du “faire”, pas de l'ordre de l' être ou de la pensée mais de l'acte, constitue le premier moment de la “profession de foi” musulmane (rien de divin hormis Dieu), et pose le problème fondamental de la philosophie islamique.» (GARAUDY, 1981, pp. 101-102)

A modernidade tentou fazer do homem o dominador último da realidade através do poder e do saber. Hegel levou a filosofia ao seu termo criando uma síntese grandiosa, reconciliando sujeito e objeto e reduzindo toda a realidade ao conceito. Urge, agora, uma filosofia da escuta e do acolhimento, capaz de corrigir a nossa atitude perante a realidade, capaz de a transformar de possessiva em receptiva (cf. GARCIA-MURGA, 1987, p. 312) e assim compreender a pessoa, que em resposta à alteridade, tem que ser entendida como uma totalidade.

1.5. Entre uma nova procura filosófica e a fundamentação bíblica

Depois de um século profundamente marcado pelo ódio para com o outro homem, pela constante surdez perante os seus queixumes, a pergunta pelo outro e o outro enquanto desafio ético ao meu agir, poderá não ter sentido. Com a instauração, ao longo da modernidade, do paradigma da identidade, constata-se que «o homem se afastou do significado que o fundamenta.» (NUNES E. P., 1993, p. 11) E, «o niilismo europeu, tal como o analisou Nietzsche, enquanto depreciação mórbida de todos os valores superiores e deserto de sentido, já não corresponde a esta desmobilização de massa, que não é acompanhada por um sentimento de absurdo nem de desespero. (...) Deus morreu, e, as grandes finalidades extinguem-se, mas toda a gente se está a lixar para isso, eis a jubilosa nova, eis o limite do diagnóstico de Nietzsche a respeito da queda europeia.» (LIPOVETSKY, 1989, p. 35) A indiferença e não a infelicidade metafísica, é a consequência. «Começa-se a compreender que, doravante, é possível viver sem finalidade nem sentido, numa espécie de sequência-flash, e isso é de facto novo.» (LIPOVETSKY, 1989, p. 37) Ora, numa tal quadro de ausência de referências, só Narciso impera.

Ao contrário do que propuseram os Modernos, eu não sou eu por apresentação, mas pelo e no movimento despresentificador. «Inverte-se, assim, a relação primeira da gnosiologia clássica (moderna). Eu não sou eu, enquanto sujeito intencional, enquanto força ou direccionalidade projetiva que parte de mim para a coisa a fim de a captar, de a compreender como um prender, um agarrar, um assimilar, um digerir, um tornar o outro em mim mesmo. Eu não sou fundacionalmente um sujeito intencional que projeta o ser sob a forma de ser-objeto. Esta foi, no essencial, a mensagem da ontologia fundamental de Heidegger, com o consequente reforço do papel da compreensão hermenêutica. Porque, se assim fosse, como quer a gnosiologia moderna, o sentido do eu seria um sentido meramente egótico, assinalador de uma ontologia monístico-imanentista, e de uma ética de inspiração egocêntrica, do sujeito entendido como posse; de um sujeito como puro

espírito e não como sujeito-corpo. O sujeito, como Espírito Absoluto, curva-se e fecha-se sobre si, é solipsístico. O sujeito, como eu corpóreo, abre-se ao mundo e aos outros.» (CANTISTA, 1997, p. 141)

A alteridade apresenta-se no rosto do próximo - esta é talvez a maior novidade da filosofia contemporânea. «É fácil perceber que por detrás desta conceção do rosto estão as vítimas do povo de Israel, mas sobretudo o Holocausto, ainda muito presente na memória, que foi Auschwitz» (NUNES E. P., 1993, p. 50) e que Lévinas viveu, no drama de familiares próximos, que aí sentiram a aniquilação de seus rostos.

Emmanuel Lévinas subverte a racionalidade filosófica vigente até então, considerando que a razão pode deixar-se inspirar pelos profetas e pelos rabinos, sem por isso se sentir inferior. Demonstra assim que esta dupla fidelidade - aos gregos e aos hebreus – pode levar-nos a uma radical mudança civilizacional.

M. Buber é outro autor para quem também se concilia a forma grega de pensar com a herança judaica recebida. «Para Buber, a religião era a fonte principal de sentido para a vida.» (ZUBEN, 2008, p. 93)

A identidade do eu, instituinte da relação de alteridade, apela ao dom e ao desejo como sintomas do amor; esta é a marca autenticadora do ser-homem, sentido primeiro da sua identidade. «O desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente completá-lo. Ele é como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite.»³⁹ (LÉVINAS, 1980, p. 4)

É que «o Outro metafisicamente desejado não é “outro” como o pão que como, como o país em que habito, como a paisagem que contemplo, como, por vezes, eu para mim próprio, este “eu”, esse “outro”. Dessas realidades, posso “alimentar-me” e, em grande medida, satisfazer-me, como se elas simplesmente me tivessem faltado. Por isso mesmo, a sua alteridade incorpora-se na minha identidade de pensante ou de possuidor. O desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro.»⁴⁰ (LÉVINAS, 1980, p. 3)

³⁹ «le désir métaphysique a une autre intention – il désire l’au-delà de tout ce qui peut simplement le compléter. Il est comme la bonté – le Désiré ne le comble pas, mais le creuse.» E, acrescenta o autor : «(...) Le Désir est désir de l’absolument Autre. En dehors de la faim qu’on satisfait, de la soif qu’on étanche et des sens qu’on apaise, la métaphysique désire l’Autre par delà les satisfactions, sans que, par le corps aucun geste soit possible pour diminuer l’aspiration, sans qu’il soit possible d’esquisser aucune caresse connue, ni inventer aucune caresse nouvelle.» (LÉVINAS, 1980, p. 4)

⁴⁰ «L’Autre métaphysiquement désiré n’est pas “autre” comme le pain que je mange, comme le pays que j’habite, comme le paysage que je contemple, comme Parfois, moi-même à moi-même, ce, “je” et ce “autre”. De ces réalités, je peux “me repaître” et, dans une très large mesure me satisfaire, comme si elles m’avaient

«Provindo de um horizonte diferente do grego, Lévinas não quer deixar de lado a enorme riqueza que a cultura ocidental herdou de Atenas. Mas, por outro lado, pensa ele e expressa-o filosoficamente, é no horizonte da Bíblia hebraica que a Grécia tem o seu lugar como exploração e um pensar cujo sentido tem a sua origem no ser-para-o-outro que Jerusalém encontrou.» (BRITO, 2002, p. 359)⁴¹ A Bíblia é, segundo o autor, o texto que convida a assumir a existência para o outro, isto é, à santidade.

simplemente manqué. Par là même, leur *altérité* se résorbe dans mon identité de pensant ou de possédant. Le désir métaphysique tend vers *tout autre chose*, vers *l'absolument autre*.» (LÉVINAS, 1980, p. 3)

⁴¹ Nesta obra o autor mostra que quer em *Totalité et Infini* quer em *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*, E. Lévinas apresenta uma concepção de subjetividade passiva, diferindo apenas o modo de a exprimir.

PARTE II. O VOLUNTARIADO: ENTRE A FRAGILIDADE E A RESPONSABILIDADE

2.1. A relação com o outro como desafio ético: A alteridade em E. Lévinas

O que entende Lévinas por “outro”?

Longe duma concepção cartesiana onde ao outro se chega por analogia, Lévinas apresenta o outro como “rostro”, atribuindo-lhe um estatuto divino. É que «o outro não é um animal racional, ele assemelha-se a Deus.»⁴² (LÉVINAS, 1984, p. 40) Aceitar o outro como próximo, não impossibilita a afirmação da transcendência. O outro é aquele com quem me encontro face-a-face. O outro apresenta certa semelhança com a parábola bíblica do Samaritano. «A não coincidência consiste, concretamente, na minha posição como irmão, implica outras unicidades em torno de mim, de maneira que a minha unicidade de mim resume ao mesmo tempo a suficiência do ser e a minha parcialidade, a minha posição em face do outro como rosto. No acolhimento do rosto (acolhimento que é já a minha responsabilidade a seu respeito e em que, por consequência, ele me aborda a partir de uma dimensão de altura e me domina), instaura-se a igualdade. Ou a igualdade produz-se onde o Outro comanda o Mesmo e se lhe revela na responsabilidade; ou a igualdade não é mais do que uma ideia abstrata e uma palavra. Não se pode separar do acolhimento do rosto de que ela é um momento.»⁴³ (LÉVINAS, 1980, p. 189). Daí que «o próximo seja aquele que encontro na rua e, na sua condição de necessitado, trato-o como um irmão. A sua miséria e a sua pobreza referem-se a um terceiro que ele já serve e do qual ele próprio é já refém. A sua pobreza e a sua miséria fazem dele um igual e criam entre mim e ele uma relação de parentesco e de irmandade.» (NUNES E. P., 1993, p. 128) «Na proximidade o sujeito está implicado de um modo que não se reduz ao sentido espacial, que adquire a proximidade desde o momento em que um terceiro a perturba exigindo justiça na “unidade da consciência transcendental” desde que uma conjugação se profile no tema e que, uma

⁴² « (...) mais dans la Bible l’homme n’est pas un animal raisonnable, il ressemble à Dieu (...) » (LÉVINAS, 1984, p. 40)

⁴³ «La non-coïncidence consiste, concrètement, dans ma position comme frère, implique d’autres unicités à mes côtés, de sorte que mon unicité de moi résume à la fois la suffisance de l’être et ma partiellité, ma position en face de l’autre comme visage. Dans cet accueil du visage (accueil qui est déjà ma responsabilité à son égard et où, par conséquent, il m’aborde à partir d’une dimension de hauteur et me domine), s’instaure l’égalité. Ou l’égalité se produit là où l’Autre commande le Même et se révèle à lui dans la responsabilité; ou l’égalité n’est qu’une idée abstraite et un mot. On ne peut la détacher de l’accueil du visage dont elle est un moment.» (LÉVINAS, 1980, p. 189)

vez dita, reveste o sentido duma contiguidade.»⁴⁴ (LÉVINAS, 1974, p. 103) Como explica Etelvina Nunes «a noção de proximidade não se refere nem à proximidade física nem à comunhão do estar juntos. Tem antes a ver com o desejo que sinto de socorrer aquele que encontro, ali, na sua miséria e pobreza, servindo-o e falando em nome dele.» (NUNES E. P., 1993, p. 129)

O outro ordena-me antes de ser reconhecido.⁴⁵ «A significação, o um-para-o-outro só tem sentido entre seres de carne e sangue.»⁴⁶ (LÉVINAS, 1974, p. 93) É isto que leva E. Lévinas a designar o homem de guardião de seu irmão, chegando mesmo a considerá-lo de “refém” do seu próximo. Faz assim uma interpretação literal do imperativo bíblico «“antes que me chamem, eu responderei” (Is 65, 24): fórmula a entender à letra. Ao aproximar-me do Outro estou sempre atrasado quanto à hora da chamada».⁴⁷ (LÉVINAS, 1974, p. 192)

O Outro apresenta-se e experiencia-se no rosto. Logo, podemos concluir que cada uma destas categorias está dependente da outra? E como classificar o inimigo, o assassino? Para E. Lévinas esse rosto é despersonalizado, enquanto não está em relação. Para estar em relação terá de acolher o imperativo ético daquele que é o seu próximo: “não cometerás assassínio.”⁴⁸ (LÉVINAS, 1980, p. 173) Daqui concluimos, com E. Nunes, que a significação vem duma relação de acolhimento ao outro. «Se eu estou em relação com o rosto do outro, exprimo uma significação; se não, não exprimo; ou, por outras palavras: sou expressão do absurdo e não do outro.» (NUNES E. P., 1993, p. 241) Sou sem sentido.

«O absolutamente Outro é Outrem; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo “tu” ou “nós” não é um plural de “eu”. Nem a posse, nem a unidade do número, nem a unidade do conceito me ligam a outrem. Ausência de pátria comum que

⁴⁴ «Dans la proximité le sujet est impliqué d’une façon qui ne se réduit pas au sens spatial, que prend la proximité, dès que le tiers la trouble en demandant justice dans l’“unité transcendante”. Dès qu’une conjuncture se dessine dans le thème et qui, dite, revêt le sens d’une contiguité.» (LÉVINAS, 1974, p. 103)

⁴⁵ «Le prochain... il m’ordonne avant d’être reconnu.» (LÉVINAS, 1974, p. 109)

⁴⁶ «Seul un sujet qui mange peut être pour-l’autre ou signifier. La signification – l’un-pour-l’autre – n’a de sens qu’entre êtres de chair et de sang.» (LÉVINAS, 1974, p. 93)

⁴⁷ «“Avant qu’ils appellent, moi je répondrai” - formule à entendre à la lettre. En m’approchant d’Autrui, je suis toujours en retard sur l’heure du “rendez-vous.” (LÉVINAS, 1974, p. 192) Em nota de pé de página o autor diz referir-se ao texto de Is 65, 24.

⁴⁸ Afirma Lévinas: «Cet infini, plus fort que le meurtre, nous résiste déjà dans son visage, est son visage, est l’expression originelle, est le premier mot: “tu ne commettras pas de meurtre”. L’infini paralyse le pouvoir par sa résistance infinie au meurtre, qui, dure et insurmontable, luit dans le visage d’autrui, dans la nudité totale de ses yeux, sans défense, dans la nudité de l’ouverture absolue du Transcendant.» (LÉVINAS, 1980, p. 173)

faz do outro o estrangeiro; o Estrangeiro que perturba o em sua casa. Mas estrangeiro quer dizer também livre. Sobre si não posso poder.» (LÉVINAS, 1980, p. 9)

Todo o sentido ou significação vem do Outro e não do eu. O Outro nunca se deixa reduzir ao que eu dele capto. O outro é uma presença que me olha e que eu posso olhar e, por isso, a filosofia de E. Lévinas é conhecida como a filosofia do Outro.⁴⁹ (NUNES E. P., 1993, p. 32) O problema da filosofia ocidental foi o ter vivido fascinada pelo domínio conceptual e por isso ter sido atingida, desde a sua infância, por um horror ao outro, assaltada que foi pela imanência.⁵⁰ (cf. LÉVINAS, 1967, p. 40) A filosofia ocidental, ao apreender apenas o já conhecido, descurou o absolutamente novo, o outro, o estranho. Urge uma “evasão” do ser e das categorias que o descrevem que só a descoberta do outro como alteridade poderá saciar. O outro apresenta-se como a necessidade de evasão do ser porque «toda a civilização que aceita o ser, o desespero trágico que ele comporta e os crimes que ele justifica, merece o nome de barbara.»⁵¹ (LÉVINAS, 1982b, p. 98)

A felicidade não pode significar, na ética, mais que a felicidade de outro para quem sou. «(...) Passividade do ser para o outro que só é possível debaixo das formas da dádiva do próprio pão que eu como. Para isto, é necessário previamente gozar do seu próprio pão, não para ter o mérito de dá-lo, mas para com ele dar seu coração, para dar-se no ato de dar. O gozo é um momento inevitável da sensibilidade.»⁵² (LÉVINAS, 1974, p. 91) Ter que responder não por referência à abstração de alguma lei anónima, de alguma entidade jurídica, mas ao temor pelo próximo.

⁴⁹ É esta a posição assumida ao longo de toda a obra *O outro e o rosto* por E. Nunes, que vimos citando. (NUNES E. P., 1993, p. 32) É ainda frequente Lévinas referir-se à epifania do rosto, através do qual o homem pode ter um ideatum do transcendente. E. Nunes diz que a filosofia de Lévinas, «já suficientemente conhecida como filosofia do outro, poderia também chamar-se “filosofia do rosto”. É a partir do encontro face-a-face (rosto) que o outro se apresenta como verdadeiramente Outro (...). O rosto lévinasiano está carregado de significado e não se reduz à sua manifestação exterior.» Para chegar a esta conclusão, E. Nunes faz referência a autores diversos que assim a qualificam. (NUNES E. P., 1993, pp. 32-33)

⁵⁰ Cf ainda Lévinas em *Raccourci*, um pouco mais adiante : «Pour le dire d’une façon toute formelle, le Même n’y retrouve pas sa priorité sur l’autre, le Même ne repose pas en toute paix sur soi, n’est plus principe. Nous tâcherons de préciser ces formules. Mais, si le Même ne repose pas en toute paix sur soi, la philosophie ne semble pas indissolublement liée à l’aventure qui englobe tout autre dans le Même.» (LÉVINAS, 1967, p. 169)

⁵¹ «Toute civilisation qui accepte l’être, le désespoir tragique qu’il comporte et les crimes qu’il justifie, mérite le nom de barbare.» (LÉVINAS, 1982b, p. 98)

⁵² «(...) passivité de l’être, et pour l’autre et qui n’est possible que sous les espèces de la donation du pain même que je mange. Mais pour cela il faut au préalable jouir de *son pain*, non pas pour avoir le mérite de le donner, mais pour y donner son cœur - pour se donner en donnant. La jouissance est un moment inéluctable de la sensibilité.» (LÉVINAS, 1974, p. 91)

Que entende Lévinas por “rosto”?

Abordar o rosto não significa percecioná-lo, isto é, do rosto não temos uma representação, mas uma significação ética. O rosto não pode entender-se no âmbito da pura fisionomia, mas num contexto de nudez e significação. Embora o rosto pressuponha a fisionomia que compõe a máscara facial, é muito superior a esta. (cf. NUNES E. P., 1993, p. 33) A nudez do rosto tem significado em si própria: «(...) não é o que se oferece a mim porque eu o desvelo – e que, por tal facto, se ofereceria a mim, aos meus poderes, aos meus olhos, às minhas percepções numa luz que lhe é exterior. O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema.»⁵³ (LÉVINAS, 1980, p. 47) É por isso que a relação com o rosto é relação com uma realidade que tem significado em si. A nudez é o lugar onde a significação e expressão se opõem ao conhecimento e à percepção. «A nudez é a necessidade de desculpar a sua existência. A vergonha é, no fim de contas, uma existência que busca desculpas. O que a vergonha descobre é o ser que se descobre.»⁵⁴ (LÉVINAS, 1982b, p. 87)

O rosto é um imperativo que, dada a fragilidade do estrangeiro, do pobre e da viúva, me interpela e se me apresenta como um mandamento, isto é, como alguém que de forma concreta se encontra comigo e me suplica um pedaço de pão, de amizade, de compreensão... Ao apresentar-se como miséria e desnudamento, «“o rosto está desfeito e nu”, por isso, é tímido e não ousa ousar, solicita-me como um mendicante.»⁵⁵ (LÉVINAS, 1967, p. 208). «O ser que se manifesta assiste à sua própria manifestação e, por conseguinte, apela para mim. Essa assistência não é o neutro de uma imagem, mas uma solicitação que me envolve a partir da sua miséria e da sua Altura. Falar-me é transpor a todo o momento o que há de necessariamente plástico na manifestação. Manifestar-se como rosto é impor-se para além da forma, manifestada e puramente fenomenal, é apresentar-se de uma maneira irreduzível à manifestação, como a própria retidão do frente

⁵³ «Une telle nudité est visage. La nudité du visage n'est pas ce qui s'offre à moi parce que je le dévoile – et qui, de ce fait, se trouverait offert à moi, à mes pouvoirs, à mes yeux, à mes perceptions dans une lumière extérieure à lui. Le visage s'est tourné vers moi –et c'est cela sa nudité même. Il est par lui-même et non point par référence à un système.» (LÉVINAS, 1980, p. 47)

⁵⁴ «La nudité est le besoin d'excuser son existence. La honte est en fin de compte une existence qui se cherche des excuses. Ce que la honte découvre c'est l'être qui se *découvre*.» (LÉVINAS, 1982b, p. 87)

⁵⁵ Afirma Lévinas: «Par ce défaitisme, cette dérélition et cette timidité n'osant pas oser, par cette sollicitation qui n'a pas le front de solliciter et qui est la non-audace même, par cette sollicitation de mendiant, l'expression ne participe plus à l'ordre auquel elle s'arrache, mais ainsi précisément fait face et front dans le visage, approche et dérange absolument.» (LÉVINAS, 1967, p. 208)

a frente, sem mediação de nenhuma imagem na sua nudez, ou seja, na sua miséria e na sua fome. No desejo confundem-se os movimentos que vão para a Altura e a Humildade.»⁵⁶ (LÉVINAS, 1980, p. 174) O seu olhar suplica e exige. O Infinito luze nos olhos do outro, na sua nudez e abandono totais. É neste sentido que podemos dizer que o rosto na sua nudez de rosto me apresenta o desnudamento do pobre e do estrangeiro.⁵⁷ (cf. LÉVINAS, 1980, p. 188)

O rosto, dada a sua vulnerabilidade, está exposto a mil perigos e aos meus poderes, está nu e constitui, para E. Lévinas, uma experiência do infinito que vem dum outro mundo. É ele mesmo uma categoria filosófica que manifesta o transcendente, o infinito, o distante, aquele que é separado, que vem de outra margem; mas, enquanto tal, inclui os vários rostos nas situações concretas. (cf. NUNES E. P., 1993, pp. 45-46)

O rosto na sua nudez deixa uma abertura para o transcendente a que E. Nunes chama a transparência, uma espécie de fresta para o transcendente. (cf. NUNES E. P., 1993, p. 48) Esta abertura não anula a transcendência, mas é passagem que permite a transcendência; é o lugar onde ela se manifesta de modo vertical. Por detrás desta conceção do rosto, estão as vítimas do povo de Israel, sobretudo as que viveram o drama de Auschwitz.

«O olhar em Lévinas é um olhar que é fonte de sentido, anterior ao conhecimento. O olhar é olhar que se dirige a um outro olhar e enquanto tal é pobre e miserável; olhar que é súplica e por isso me investe, pedindo com superioridade e humildade para ser acolhido. Este olhar é face-a-face a que não posso furtar-me. Tal olhar é ensinamento e linguagem.» (NUNES E. P., 1993, p. 57) E continua esta especialista em Lévinas: «o outro que me fala pelo seu rosto e com o qual se estabelece uma relação de assimetria, enquanto ele é o Senhor, o mestre, o pobre e o miserável, dá-me ordens pela palavra, que é ao mesmo tempo a sua presença no rosto.» (NUNES E. P., 1993, p. 62) «Na minha identidade, a

⁵⁶ «L'être qui se manifeste assiste à sa propre manifestation et par conséquent en appelle à moi. Cette assistance, n'est pas le *neutre* d'une image, mais une sollicitation qui me concerne de sa misère et de sa Hauteur. Parler à moi c'est surmonter à tout moment, ce qu'il y a de nécessairement plastique dans la manifestation. Se manifester comme visage, c'est *s'imposer* par delà la forme, manifestée et purement phénoménale, se présenter d'une façon, irréductible à la manifestation, comme la droiture même du face à face, sans intermédiaire d'aucune image dans sa nudité, c'est-à-dire dans sa misère et dans sa faim. Dans le *Désir* se confondent les mouvements qui vont vers la Hauteur et l'Humilité d'Autrui.» (LÉVINAS, 1980, p. 174)

⁵⁷ Afirma Lévinas: «Le pauvre, l'étranger se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au tiers, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il se joint à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître.» (LÉVINAS, 1980, p. 188)

identidade do ser revela a sua natureza de encadeamento que ele aparece sob a forma de sofrimento e convida à evasão. Assim a evasão é a necessidade de sair de si mesmo, ou seja, para quebrar o encadeamento mais radical, o mais imperdoável, que o eu é a si mesmo.»⁵⁸ (LÉVINAS, 1982b, p. 73)

O rosto pode ser considerado tal quando o Outro o acolhe. Acolher a face do outro não significa abordá-lo como um Tu, enquanto ele não é igual a mim; A relação com o rosto não é uma relação simétrica. Nem tão pouco significa também conhecê-lo. Significa antes colocar-se face-a-face perante o outro. Esta é, por excelência, a tarefa do voluntário.

É no outro, que se apresenta no rosto nu e que é, simultaneamente, próximo e distante, que eu encontro o infinito que me chegou através de vestígios deixados por esse Outro. A filosofia de E. Lévinas pode, por esta razão, denominar-se a filosofia dos débeis⁵⁹ e proporciona assim a contextualização filosófica ao equacionar da relação de gratuidade com o outro, no âmbito do voluntariado.

O rosto como lugar de encontro com o infinito

“Eis-me aqui para os outros”⁶⁰ (LÉVINAS, 1974, pp. 232-233) será, segundo E. Lévinas, a melhor forma de dizer eu. Do que acabámos de expor acerca da forma de entender o outro e o outro enquanto rosto em E. Lévinas, concluímos que «é somente abordando outrem que assisto a mim mesmo.»⁶¹ (LÉVINAS, 1980, p. 153) Sou eu na medida em que obedeco ao mandamento que clama a cada momento. Ser eu é ser responsável pelo outro que se apresenta sempre como rosto e, por isso, é para mim mandamento que de mim exige uma resposta. Aqui, a primeira palavra é dada à responsabilidade que não resulta da vontade do eu. A liberdade decorre do assumir da responsabilidade e, por isso, como bem mostrou Silveira de Brito, Lévinas pensa o eu ao longo de toda a sua obra como passividade. «O relacionamento do eu com o Outro não provém do facto de o eu, por essência, sair para o Outro. Desde sempre a saída do eu para o Outro, é fruto do chamamento, da ordem que o rosto do Outro lhe impõe desde um

⁵⁸ «Dans l'identité du moi, l'identité de l'être révèle sa nature d'enchainement car elle apparait sous forme de souffrance et elle invite à l'évasion. Aussi l'évasion est-elle le besoin de sortir de soi-même, c'est-à-dire de briser l'enchainement le plus radical, le plus irrémissible, le fait que le moi est soi-même.» (LÉVINAS, 1982b, p. 73)

⁵⁹ Esta classificação foi dada por Etelvina Nunes. (cf. NUNES E. P., 1993, p. 238)

⁶⁰ «(...) moi, c'est-à-dire *me voici pour les autres*, à perdre radicalement sa place ou son abri dans l'être, à entrer dans l'ubiquité qui est aussi une utopie.» (LÉVINAS, 1974, p. 233)

⁶¹ «C'est seulement en abordant Autrui que j'assiste à moi-même.» (LÉVINAS, 1980, p. 153)

tempo imemorial.» (BRITO, 2002, pp. 199-200). E, como adverte o mesmo autor, a concepção de subjetividade não sofre modificação ao longo da obra de Lévinas. Apenas se verificam alterações na forma de a dizer. (cf. BRITO, 2002, pp. 199-202)

O outro apresenta-se-me em toda a sua pobreza. «A solidão da náusea (...) designa uma debilidade sob todo o peso do corpo exposto à enfermidade. Designa a debilidade daquele que, literalmente, já não pode consigo mesmo, e que necessita duma mão que venha a sustentar a sua frente para ajudá-lo a vomitar. Assim, o que se perfila no horizonte da solidão da náusea é uma comunidade fundada numa maternidade de ternura ou numa fraternidade de ajuda mútua.» (LÉVINAS, 1982b, p. 114) A palavra do rosto é antes de mais um pedido a que eu exerça a minha liberdade com responsabilidade, mantendo a alteridade do outro, nunca o reduzindo ou aniquilando ao Mesmo. - “Não cometerás assassínio” - significa tudo fazer para que o outro viva.

Nesta perspetiva, como entender o voluntariado?

Pelo que fica exposto, talvez nem possamos falar de voluntariado! É que, qualquer ação desenvolvida de forma “voluntária”, no sentido de socorrer o outro não poderá ser entendida como resultado da iniciativa generosa do eu. Qualquer ação não resulta de uma iniciativa do eu, mas é o resultado de uma “eleição”. Temos assim que aqui não é já a linguagem filosófica grega a pensar a relação de proximidade, mas esta é dita através de categorias bíblicas muito familiares ao autor. «A minha exposição a outrem, na minha responsabilidade por ele faz-se sem “decisão” da minha parte: a mínima aparência de iniciativa e de ato subjetivo, significa, desde logo, uma acusação mais profunda da passividade desta exposição.»⁶² (LÉVINAS, 1974, p. 227)

Sendo o eu “refém” do outro podendo ir até à sua substituição, jamais se poderá entender a responsabilidade pelos outros como «instinto de benevolência natural ou amor.»⁶³ Segundo o nosso autor, não se trata do eu tomar a iniciativa de socorrer o outro e minimizar o seu sofrimento. Não! Cada um de nós é eleito pelo outro através do «rosto miserável, nu, pobre, rosto envelhecido pelo tempo de espera, [que] espera um Messias, alguém que o venha libertar, que permita a realização do infinito.» (NUNES E. P., 1993,

⁶²«Mon exposition à autrui, dans ma responsabilité pour lui; se fait sans “décision” de ma part; la moindre apparence d’initiative et d’acte subjectif, signifie dès lors, une accusation plus profonde de la passivité de cette exposition. Exposition à l’ouverture du visage, qui est le “plus loin encore” de la dé-claustration du “soi-même”, de la dé-claustration qui n’est pas l’être-au-monde.» (LÉVINAS, 1974, p. 227)

⁶³«La récurrence de soi dans la responsabilité-pour-les-autres, obsession persécutrice, va á rebours de l’intentionnalité, de sorte que la responsabilité pour les autres ne saurait jamais signifier volonté altruiste, instinct de “bienveillance naturelle” ou amour.» (LÉVINAS, 1974, p. 142)

p. 67) Este rosto “pede-me contas” pelo seu ser miserável, fazendo-me sentir culpável pelo meu bem-estar relativamente a ele. O rosto envelhecido «é sempre um atraso meu em relação à necessidade do outro.» (NUNES E. P., 1993, p. 67) A palavra do outro exige que eu me dê e, como tal, a mão que socorre o pedinte possui aqui significado ético. «Ora, a miséria do rosto do outro, do pobre da rua, é muitas vezes expressa por todo o seu conjunto: modo de vestir, de ser e, muitas vezes, pela mão estendida que é o gesto mais comum de pedir e suplicar, é o modo mais direto de chamar à atenção para a sua miséria.» (NUNES E. P., 1993, p. 71) Assim, o rosto é tudo quanto me ordena e significa, expressando-se através das mãos, do olhar, da boca, dos lábios, da pele enrugada...

Acolher o infinito no rosto de outrem, é acolher o pobre, a viúva, o órfão e o estrangeiro que se manifesta no seu rosto. «O pobre, o estrangeiro, apresenta-se como igual. A sua igualdade na nobreza essencial consiste em referir-se ao terceiro, assim presente no encontro e que, dentro da sua miséria, Outrem já serve. Junta-se a mim. Mas junta-me a ele para servir, ordena-me como um Mestre. (...) A presença do rosto – o Infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que mande. Por isso, a relação com outrem ou discurso é não apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade (...).»⁶⁴ (LÉVINAS, 1980, p. 188)

O rosto dá-se no encontro face-a-face e diz-se na pobreza e nudez que engloba e prolonga a nudez de outrem, de um terceiro. Nele está inscrito o mandamento que me proíbe de matar, mas ao mesmo tempo é exposição total à morte. E, «quanto mais a alma se esforça por se aproximar d’Ele, mais sente a distância que a separa. A aproximação afasta, e a fruição não é senão o aumento da fome.» (CHALIER, 1996, p. 87)⁶⁵

Apesar de Lévinas admirar a forma como Descartes chega à ideia de Deus, rapidamente dele se afasta. Para Lévinas, a ideia do infinito vem-me do exterior, do rosto do outro; surge-me na relação com o rosto de outrem, o qual é superior ao meu eu. É assim que E. Lévinas ultrapassa o solipsismo cartesiano que permitia chegar a Deus a partir do

⁶⁴ «Le pauvre, l’étranger, se présente comme égal. Son égalité dans cette pauvreté essentielle, consiste à se référer au tiers, ainsi présent à la rencontre et que, au sein de sa misère, Autrui sert déjà. Il, se joint à moi. Mais il me joint à lui pour servir, il me commande comme un Maître. (...) La présence du visage - l’infini de l’Autre - est dénuement, présence du tiers (c’est-à-dire de toute l’humanité qui nous regarde) et commandement qui commande de commander. C’est pourquoi la relation avec autrui ou discours est non seulement la mise en question de ma liberté, l’appel venant de l’Autre pour m’appeler à la responsabilité (...).» (LÉVINAS, 1980, p. 188)

⁶⁵ Catherine Chalier cita aqui E. Lévinas, em LÉVINAS, E., 1982a, p. 112.

cogito. Para Lévinas, pelo contrário, Deus não pode ser conceptualizado, mas o seu “vestígio” encontrado no rosto do Outro.

O Infinito em E. Lévinas não é algo de abstrato, mas é uma relação que fala, que me interpela na sua nudez, no seu silêncio. (cf. NUNES E. P., 1994, p. 294) E é na pele envelhecida e nas rugas que melhor se diz a minha responsabilidade em ter vindo tarde. «As rugas são como um espaço de tempo retido no espaço (...). Ele na sua miséria implorava-me antes que eu tivesse vindo (...) O Outro, pela sua miséria, é mais que ele próprio, reenvia para um além de si e, ao mesmo tempo, chama-me a si para o servir.» (NUNES E. P., 1994, p. 295)

O infinito que vem a mim nos olhos do outro não está situado na lógica do mundo; vem doutra dimensão. O olhar vem de outro “mundo”. O Outro é alguém a quem não chamo pelo nome mas pelo pronome “ele”. Este “ele” do rosto é dado como um vestígio da passagem. No rosto há vestígios, um “rasto.” A transcendência está nisto: no rosto manifesta-se o vestígio⁶⁶ (cf. LÉVINAS, 1967, p. 214) de algo que está para além dele. É que o rosto do Outro é o lugar onde se opera a metafísica, é o lugar da relação com o infinito. Mas essa proximidade é misteriosa, pois quando dela me apercebo, já se retirou. O enigma vem-nos da ileidade, isto é, do absolutamente outro, que passou e já não está, que escapa a qualquer revelação. «O absoluto não é o tu que me está na frente, mas o absoluto é a alteridade, verdadeiramente “Alter”, da qual o rosto apenas manifesta o vestígio da sua passagem.» (NUNES E. P., 1993, p. 97) Nessa medida, E. Lévinas expressa bem esta noção de ileidade quando diz que «me aproximo do infinito na medida em que me esqueço de mim próprio pelo meu próximo que me olha.»⁶⁷ (LÉVINAS, 1967, p. 215)

Daqui decorre também uma conceção de tempo, inerente ao pensamento bíblico, em que é valorizado o passado e o futuro e onde o presente é uma mera passagem;

⁶⁶ E. Lopes traduz o termo “trace” usado, na língua Francesa por E. Lévinas, pelo termo “vestígio”, pois a palavra vestígio remete para algo que não é da ordem do fenoménico. Segundo esta especialista, «a palavra “vestígio”, em Português, como em Francês está mais relacionada com restos históricos. Também não é este o sentido que lhe quer dar Lévinas; contudo, a palavra “trace” está em relação com o tempo e com as marcas deixadas por uma passagem; Afirma Lévinas: dans la trace de l’illéité, dans l’Enigme, le synchronisme se désaccorde, la totalité se transcende dans un autre temps. Ce mouvement extra-vagant de dépassement de l’être ou de transcendence vers une immémoriale ancienneté, nous l’appelons idée de l’infini.» (LÉVINAS, 1967, p. 214) É também na mesma linha que usamos o termo “vestígio.”

⁶⁷ Voltando a referir-se ao vestígio diz : «Le Désir ou la réponse a l’Enigme ou la moralité est une intrigue à trois le Moi s’approche de l’Infini en allant généreusement vers le Toi, encore mon contemporain, mais qui, dans la trace de l’illéité, se présente à partir d’une profondeur du passé, de face, qui m’approche. Je m’approche de l’Infini dans la mesure où je m’oublie pour mon prochain qui me regarde; (...)» (LÉVINAS, 1967, p. 215)

passagem do infinito. O Infinito no finito produz-se como desejo, desejo desinteressado que suscita, em vez de satisfazer. É, por isso, desafio. Não pode haver nenhum “conhecimento” de Deus, separado da relação com os homens. Outrem é o próprio lugar da verdade metafísica e indispensável à minha relação com Deus. «A necessidade projeta-nos para outra coisa além de nós. Aparece também numa primeira análise uma insuficiência do nosso ser levado a procurar refúgio em outra coisa que não ele mesmo. Insuficiência habitualmente interpretada como uma falha, ela indicaria uma fraqueza da nossa constituição humana, a limitação do nosso ser.»⁶⁸ (LÉVINAS, 1982b, p. 77) A necessidade não se torna imperativa senão quando se converte em sofrimento. E o modo específico do sofrimento que caracteriza a necessidade é o desassossego. Mais adiante Lévinas apressa-se a esclarecer que «o sofrimento da necessidade não indica, de modo algum, uma falta a cumular; (...) não nos denuncia como seres finitos»⁶⁹ (LÉVINAS, 1982b, p. 79), antes, nos impele a sair de nós próprios, é a necessidade da evasão.

Outrem não é o meu semelhante nem o meu irmão, mas o meu mestre e Senhor, que me olha de alto a baixo, na sua altura e majestade e me “diz” por onde poderei encontrar a minha felicidade. Caminhar em direção a Deus «obrigaria a dirigir os seus passos em direção àqueles que permanecem no Seu rasto, a avançar em direção a eles com as mãos cheias, antes de pensar nos seus interesses e cuidar das suas ocupações. Como se a verdadeira satisfação daquele que ama a Deus estivesse nesse desvio infinito para outrem, e não num êxtase que descuidasse a temporalidade humana ainda à espera de redenção.» (CHALIER, 1996, p. 89)

⁶⁸ «Le besoin nous tourne ainsi vers autre chose que nous. Aussi apparaît-il à une première analyse comme une insuffisance de notre être poussé à chercher refuge en autre chose que lui-même. Insuffisance habituellement interprétée comme un manque, elle indiquerait une faiblesse de notre constitution humaine, la limitation de notre être.» (LÉVINAS, 1982b, p. 77)

⁶⁹ «Or, la souffrance du besoin n’indique nullement un manque à combler; elle ne nous dénonce pas comme des êtres finis.» (LÉVINAS, 1982b, p. 79)

2.2.A alteridade em Buber

Para Buber, antes de mais, está a relação: é que quer o “eu”, quer o “tu” existem somente na relação e através dela. O eu deve-se ao facto de eu dizer tu... Só no encontro eu-tu se revela o que o homem é realmente. À doação gratuita do TU, o EU responde pela aceitação.

Poucos filósofos em suas obras revelam um compromisso tão profundo com o outro como o que se pode constatar na obra de Buber. Centrando a nossa atenção em “EU e TU” (BUBER, 1960) verificamos que esse compromisso advém da estreita relação entre ética e religião. Por essa razão, não é possível a Buber distinguir a relação com Deus da relação com aquele que está a meu lado. E por isso “Eu e tu” apresenta-se como uma obra com consequências diretas nos mais diversos âmbitos das Ciências sociais e humanas e poderá oferecer-nos um valioso contributo para a forma de entender o voluntariado.

Não é possível falar de Eu sem falar do Tu, do mundo ou do Isso. EU-TU e EU-ISSO são dois modos de ser. Só é possível entender o Eu de uma forma relacional. «O mundo da relação realiza-se em três esferas. A primeira é a vida com a natureza. Nesta esfera a relação realiza-se numa penumbra como que aquém da linguagem (...) A segunda é a vida com os homens. Nesta esfera a relação é manifesta e explícita: podemos endereçar e receber o Tu. A terceira é a vida com os seres espirituais.» (BUBER, 1960, p. 12) Para Buber, podemos concluir, a existência é encontro entre Eu e Tu.

“Eu e Tu” foi entendida pelo próprio Buber como a obra central de seu pensamento dialógico. Como bem afirma Newton Zuben «o mundo do Tu, na medida em que funda sua permanência no Tu absoluto, representa o mundo verdadeiro, enquanto o mundo do Isso, embora ordenado no espaço e no tempo, é condenado a ser um mundo não verdadeiro.» (ZUBEN, 2008, p. 91) Não se trata de recusar o isso. Antes, o autor considera que «o homem não pode viver sem o ISSO, mas aquele que vive somente com o ISSO não é homem.» (BUBER, 1960, p. 35)

«Eu não experiencio o homem a quem digo TU. Eu entro em relação com ele no santuário da palavra primordial.(...) A experiência é afastamento do tu.» (BUBER, 1960, p. 14) A relação com o Tu é imediata O "entre" não permite, a interposição de qualquer meio, seja como intermediário ou como auxiliar da relação. Como afirma o autor, o encontro apenas acontece quando todos esses meios são abolidos. «O TU encontra-se comigo por graça; não é através de uma procura que é encontrado (...) O TU encontra-se comigo. Mas sou eu quem entra em relação imediata com ele (...). O eu realiza-se na

relação com o TU; é tornando EU que digo TU. Toda a vida verdadeira é encontro.» (BUBER, 1960, p.16)

Falar de amor não é falar de um sentimento que o EU possua. «O amor acontece. Os sentimentos residem no homem mas o homem habita em seu amor. (...) O amor não está ligado ao EU de tal modo que o TU fosse considerado um conteúdo, um objeto: ele se realiza entre o EU e o TU.» (BUBER, 1960, p.17) Uma tal concepção de amor permite concluir que «o amor é a responsabilidade de um EU para com um TU: nisto reside a igualdade entre aqueles que se amam (...)» (BUBER, 1960, p.17) que, segundo o autor não reside num mero sentimento, mas no amar a todos, do mais desprotegido ao mais poderoso.

A relação apresenta-se como reciprocidade. O Tu atua sobre mim assim como eu atuo sobre ele. «O homem torna-se Eu na relação com o Tu. O face-a-face aparece e se desvanece, os eventos de relação se condensam e se dissimulam e é nesta alternância que a consciência do parceiro, que permanece o mesmo, que a consciência do Eu se esclarece e se torna cada vez mais forte.» (BUBER, 1960, p. 30) Só no encontro EU-TU se revela o que o homem é realmente. «Entre ele e ti existe a reciprocidade de dons; tu dizes-lhe Tu, e entregas-te a ele; ele te diz TU e se entrega a ti. Não podes entender-te com ninguém a respeito dele, és solitário no face-a-face com ele, mas ele te ensina a encontrar o outro e a manter o seu encontro (...). Ele nada faz para conservar-te em vida; ele dá-te, porém o pressentimento da eternidade.» (BUBER, 1960, p. 34)

«Somente o silêncio diante do TU - silêncio de todas as linguagens, a espera silenciosa da palavra não formulada, indiferenciada, que precede a resposta formulada e verbal - deixa ao Tu a sua liberdade, e permite ao homem estabelecer-se nessa relação de equilíbrio em que o espírito não se manifesta, mas está presente.» (BUBER, 1960, p. 41)

2.3. A responsabilidade pelo outro

O conceito de responsabilidade aplica-se a diversos campos que muitas vezes apresentam alguma dificuldade de articulação entre si, como acontece, com frequência, entre o campo moral e o jurídico. O ator deve responder pelo seu ato: ele é tido como responsável das suas consequências. (cf. JONAS, pp. 170-172) Uma coisa é a responsabilidade por uma ação e outra, a responsabilidade por um ser. Tenho responsabilidade pela forma como trato um animal, baseada no facto de que não posso provocar um dano a um animal. No que concerne à espécie humana, os seus membros, estão obrigados, no dizer de Ricken, «pelas exigências da mútua solidariedade, mas o dever de solidariedade vai muito para além dos limites da espécie. A razão desta obrigação é, contudo, não a mera pertença à espécie enquanto tal, mas sim a qualidade própria dos membros da espécie a partir de um determinado momento da sua evolução biológica, a saber, a sua dependência de interação social, a qual começa para a vida não-nascida com a capacidade de sentir.» (RICKEN, 2006, p. 82)⁷⁰

«A noção de reciprocidade como elemento fundamental na formação do sujeito social e ético – a perceção do *outro* como constituinte do *eu* – é recente, na história do pensamento humano.» (SADALA M. A., 1999, p. 355) Só a partir de Hegel, o problema do outro é colocado em toda a sua agudeza. Até então predominou a moral kantiana,

⁷⁰ También Alfaro faz a distinção entre “responsabilidade de” e “responsabilidade perante alguém,” sendo Deus quem permanentemente questiona o homem sobre a sua responsabilidade, dizendo este autor que «entre la responsabilidad-de (de-algo: contenido y objeto del acto libre) y responsabilidad-ante alguien, ante quien el hombre está llamado a dar cuenta de sus actos libres (dimensión formal de la responsabilidad, constitutiva de la existencia dialógica del hombre): encuentro interpersonal entre un “yo” llamado a dar razón de sus actos libres y un “tú” que le pide responder a esta llamada. La responsabilidad no puede tener lugar sino en la relación entre mi ser personal y el ser personal del otro (...).

La libertad de cada hombre es realmente responsable ante la dignidad personal (conciencia y libertad) de los otros; pero también, viceversa, los otros son responsables ante mi ser personal, ante mí como persona; es, pues, una responsabilidad mutua, común de todos, igualmente esencial y constitutiva de cada uno como persona (...). Cada hombre es también responsable ante la humanidad venidera, pero no de tal modo que su responsabilidad esté reducida, en última instancia, a su relación a la humanidad por venir. Resta, pues, que el fundamento último de la libertad humana, es decir, la realidad ante la cual el hombre es, en último término, responsable, no puede ser sino diversa y trascendente respecto a la naturaleza, al hombre y a la totalidad de lo real intramundano.

Tendrá que ser una realidad personal y libre, porque solamente ante tal realidad puede el hombre ser, en última instancia, responsable. Si el hombre, existe radicalmente cuestionado, interpelado a dar sentido último a su vida, si ser hombre es ser radicalmente, absolutamente responsable (más allá de toda responsabilidad particular), el origen y fundamento de su libertad responsable no puede ser sino la realidad fundante, personal y absolutamente trascendente, que es designada con un nombre propio y único: Dios. Surge así la comprensión de Dios como Aquel que llama al hombre en su interioridad suprema de libertad-responsabilidad, y una comprensión del hombre como aquél cuyo núcleo existencial es la de ser el radicalmente cuestionado, interpelado: llamado.» (ALFARO, 1988, pp. 214-215)

fundada na razão universal abstrata. (cf. SADALA M. A., 1999, p. 355) «A partir de Hegel, os filósofos começam a posicionar-se na busca do homem concreto da ação moral – o homem situado no mundo das relações interpessoais.» (SADALA M. A., 1999., p. 355)

A minha responsabilidade por alguém (por uma criança, por exemplo), não se esgota no facto de satisfazer as necessidades efetivas da criança. A responsabilidade por uma criança regula-se sempre pela ideia de um ser humano perfeito. «A pertença à espécie humana não é aqui uma mera facticidade; ela constitui uma exigência normativa orientada pela ideia do que significa ser humano. Diferentemente de um animal, a criança não é apenas o ser pelo qual tenho responsabilidade, mas também a instância perante a qual eu me tenho de responsabilizar; eu sou responsável por, mas não perante um animal, mas sou responsável por e perante uma criança. A criança pode mais tarde exigir-me contas de como eu assumi a responsabilidade por ela. A responsabilidade perante uma criança existe mesmo quando ela não possa efetivamente exigir-me contas.» (RICKEN, 2006, p. 85). E essa responsabilidade pela criança é assumida independentemente do estágio do seu desenvolvimento ou da sua condição, em termos de saúde.

O conceito de “ser humano” não é apenas um predicado descritivo para a designação de uma espécie, antes representa uma ideia sob a qual todos os membros desta espécie devem ser vistos: estes são seres aos quais devemos uma responsabilidade no modo como os tratamos; temos não apenas uma responsabilidade por eles, mas também uma responsabilidade perante eles. Dispensarmo-nos desta responsabilidade significaria prescindir da moral.

Nesta linha de pensamento, os direitos não dependem das capacidades físicas e/ou psíquicas do indivíduo, mas do sermos pessoas, isto é, instâncias e objetos de responsabilidade.⁷¹ Ser responsável por alguém significa velar para que ele venha a desenvolver o máximo dessas capacidades e/ou cuidar o ser humano que não possui ou já não possui essas capacidades.

⁷¹ Defendemos uma perspectiva diferente da de P. Singer e muito próxima da defendida por Marta Mendonça (2007, p. 186). Para Singer, entre os humanos e os outros animais as diferenças são diferenças de graus e não de categoria. Ora, em nosso entender, a pertença à espécie *homo sapiens* é algo mais do que uma característica apenas do ponto de vista biológico. A distinção entre ser homem em potência e ser homem em ato, não é justificação para tratar, de forma distinta, os seres da espécie humana, nomeadamente “diferenciar os direitos de uns e de outros porque os direitos se possuem pelo que se é e não pelo estágio do desenvolvimento que se alcançou.” (MENDONÇA, (2007, p. 186)

Não se trata somente da responsabilidade dos meus atos, nem da existência como liberdade. Em *Éthique et Infini*, Lévinas diz que «a responsabilidade tem lugar sempre que o outro me olha; a partir daí, a sua responsabilidade incumbe-me. É uma responsabilidade que vai além do que faço. Habitualmente, somos responsáveis por aquilo que pessoalmente fazemos.» (LÉVINAS, 1982c, p. 102)⁷² Nesta obra, Lévinas não deixa dúvidas quando afirma que «sou responsável por outrem sem esperar a recíproca, ainda que isso me viesse a custar a vida. A recíproca é assunto dele. (...) Como afirmou Dostoïevski, *somos todos culpados de tudo e de todos perante todos, e eu mais que outros*.⁷³ Não devido a esta ou aquela culpabilidade efetivamente minha, por causa de faltas que tivesse cometido; mas porque sou responsável de uma responsabilidade total, que responde por todos os outros e por tudo o que é dos outros, mesmo pela sua responsabilidade. O eu tem sempre uma responsabilidade a mais do que todos os outros.» (LÉVINAS, 1982c, p. 105)⁷⁴

Em *Autrement qu'être*, a responsabilidade é inicialmente de um por outrem. Lévinas fala da responsabilidade como aquilo que a eleição confere na passagem de Ezequiel (Ez 9, 4-6). Sentir-se eleito é sentir-se único, como sujeito, na condição de refém, sentir-se chamado no acusativo, através da forma pronominal e não através de um ato de reflexo sobre si. Esta eleição expressa-se pelos verbos: consumir-se, exilar-se e entregar-se, que sugerem a modalidade de uma passividade. (cf. LÉVINAS, 1974, p. 176)⁷⁵ Esta conceção alicerça-se na perspectiva bíblica, em que a vida é concebida como dom, o que supõe reconhecer uma precedência de Deus relativamente ao homem. Em suma, uma tal perspectiva da responsabilidade «supõe o reconhecimento da aliança, o reconhecimento de

⁷² «Positivement, nous dirons que dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable, sans même avoir à prendre de responsabilités à son égard; sa responsabilité m'incumbe. C'est une responsabilité qui va au-delà de ce que je fais. D'habitude, on est responsable de ce qu'on fait soi-même. Je dis, dans *Autrement qu'être*, que la responsabilité est initialement In pour autrui. Cela veut dire que je suis responsable de sa responsabilité même.» (LÉVINAS, 1982c, p. 102)

⁷³ Lévinas faz alusão a *Les frères Karamazov*, La Péiade, p. 310.

⁷⁴ «En ce cas, je suis responsable d'autrui sans attendre la reciproque, dût-il m'en coûter la vie. La reciproque c'est son affaire. (...) Vous connaissez cette phrase de Dostoïevski: *Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres*. Non pas à cause de fautes que j'aurais commises; mais parce que je suis responsable d'une responsabilité totale qui répond de tous les autres et de tout chez les autres, même de leur responsabilité. Le moi a toujours une responsabilité de plus que tous les autres.» (LÉVINAS, 1982c, p. 105)

⁷⁵ Diz Lévinas (LÉVINAS, E., 1974, p. 176): «Tout ce que suggèrent des verbes comme *se livrer*, *se consumer*, *s'exiler*, par leur forme pronominal, est non pas acte de réflexion sur soi, de souci de soi - aucunement acte - mais modalité de la passivité qui, par la substitution, est au-delà de toute passivité. En soi comme dans la trace de son exil - c'est-à-dire comme pur arrachement à soi.» Cf. ainda J. A. Tudela que expressa muito bem a conceção de responsabilidade lévinassiana. (TUDELA, 2001, pp. 47-180).

que não somos nós que estamos na origem, mas que recebemos a nossa existência como um dom.» (WIAME, 1995, pp. 269-270)⁷⁶ A existência assim concebida exige de nós uma responsabilidade que faça da resposta um contra-dom.

Ainda na obra *Autrement qu'être*, Lévinas apresenta as duras palavras de Ezequiel que nos pedem contas pelo sangue de outrem. É que «o Deus de Israel não subtrai os homens aos seus deveres, Ele inquieta-os assim que julgam ter terminado a sua tarefa, Ele obriga-os infinitamente.» (CHALIER, 1996, p. 86)

Dizer-me sujeito é tomar a meu cargo o outro homem, a partir da raiz mais funda do meu ser. O outro, na nudez do seu rosto, convida-me a agir, desafiando a minha tranquilidade. (cf. TUDELA, 2001, pp. 147-180) Lévinas nunca entende a relação com o outro como algo de privado, ao contrário de Buber. Considera antes que a nossa relação com o outro acontece como se nos movêssemos em plena praça pública. (cf. TUDELA, 2001) O compromisso é uma vivência comunitária (com...), a favor de um mundo novo, para o qual somos enviados, e só se é responsável quando a palavra se converte em resposta (diálogo) e se traduz em responsabilidade pelo outro. (cf. DÍAZ C. , p. 225)

Se, para Mardones «a responsabilidade salta para primeiro plano perante o olhar implorante do outro» (MARDONES J. M., 2003, p. 225), para Lévinas, a liberdade não se fundamenta na vontade racional, subordina-se a uma exterioridade - outrem. O homem livre é alguém que está votado ao próximo. A obediência à lei de um Outro não significa qualquer forma de tirania ou escravidão, mas antes, é o responder a uma Palavra que o interpela. Partindo do contributo de Rosenzweig, Lévinas considera que Deus se revela ao homem, não sob a forma dum conhecimento, mas antes, sob a forma de um mandamento: “ama-me.” (cf. ROSENZWEIG, 1997, p. 222) O mandamento prescreve o amor. Ser responsável pelo outro não é então algo que parta do homem, não é o resultado da deliberação de uma vontade racional, mas de uma heteronomia que se apresenta como um mandamento que convoca à bondade. Uma tal conceção traz consequências para a forma de concebermos o voluntariado!

⁷⁶ Afirma Wiame «Confesser le monde comme création, c'est reconnaître une “précédence” fermant à l'homme la prétention à être sa propre origine ou à fonder son monde par lui-même. Confesser le Dieu créateur, c'est reconnaître, dans l'alliance, que nous ne sommes pas à l'origine de nous-mêmes mais que nous recevons notre existence d'un don premier: contingence, “dépendance” ouvrant à la liberté et à la responsabilité. Car comme tout don, celui de la création est reçu comme un contre-don: celui de la créativité humaine. Recevoir le monde en cadeau, c'est le conformer au don du créateur: refuser d'en être le propriétaire et ainsi le rendre habitable pour tous et chacun.» (WIAME, 1995, pp. 269-270)

A linha de pensamento que vimos assumindo está bem longe da perspectiva de Sartre que, ao reduzir as relações interpessoais ao conflito, absolutiza a liberdade de cada um, não tendo em conta que a liberdade é um bem de todos e um vínculo de comunhão entre os homens. Por essa razão, a liberdade de cada um está chamada a reconhecer a liberdade do outro como valor. (cf. ALFARO, 1988, p. 223) O homem não nasceu para o nada, mas para a ação livre e responsável. E é do exercício dessa ação livre e responsável que brota o compromisso ético e o amor fraterno (cf. SALGADO MENOR, 2002, p. 76), onde o reconhecimento da pessoa do outro como valor interpela a minha liberdade.

Trata-se de «comparecer, em vez de simplesmente aparecer e caracteriza-se por uma subjetividade responsável tão passiva na sua sujeição a outrem que se consome por ele até às cinzas sem qualquer medida nem proteção: é a “consunção do holocausto” do eu messiânico, cuja incarnação é doação original a outrem em que o sujeito se faz coração, sensibilidade e mãos, que dão.» (PEREIRA M. B., 1997, p. 28)

A responsabilidade é o que exclusivamente me incumbe e que, humanamente, não posso recusar. E eu devo trabalhar para a realização do outro. Aquilo que Lévinas propõe parece-nos uma utopia e tal posição situa-se nos antípodas da concepção sartriana expressa em *L'Être et le néant*, de que o homem é uma paixão inútil e, por outro lado, leva-nos muito próximo da *kenosis* cristã. A minha atitude é de obediência ao outro, ao ponto de me tornar dele refém. Este encargo é uma suprema dignidade do único e pode ser levada às últimas consequências. Na verdade, «quem manifesta um maior cuidado pelo outro sofre mais por ele, no duplo sentido do termo “sofrer”: ele é mais afetado pela atitude, ativa e reativa do outro, sendo atingido mais fortemente pelo impacto do agir dele; mas, ao mesmo tempo, esta situação implica que o outro o pode magoar mais facilmente. Numa palavra, o cuidado é vulnerável, vulnerável enquanto exposto à reação do outro, objeto do “nosso” cuidado.» (RENAUD M. , 2008, p. 18)

Conceber a responsabilidade desta forma vem contrariar todo o projeto de autonomia, tal como foi elaborado pela modernidade e se inseriu na nossa cultura e nas estruturas sociopolíticas. É preciso conjugar autonomia e heteronomia, sendo que Lévinas confere mesmo precedência à heteronomia. Não teria sentido falar de responsabilidade fora da heteronomia. Para Lévinas, a autonomia constitui-se à medida que respondo pelo outro, já que a “palavra” que rompe o silêncio parte do outro, do próximo relacionado. Além disso, a relação constitui-se assimetricamente, pelo facto de o outro ter a precedência e ser ele quem inspira, ordena e abre à inteligibilidade do existir como

humano. A estrutura da subjetividade é de natureza ética e a ética é descrita como responsabilidade assimétrica não reciprocável. (cf. PIVATO, 2001)

Quando e onde começa a responsabilidade? Na perspectiva que vimos assumindo, começa antes da decisão ou da escolha de ser responsável, antes mesmo da interferência da liberdade e da consciência. Trata-se de uma anterioridade anárquica. Lévinas é muito claro quando considera que eu sou responsável pelo outro, antes de ter escolhido sê-lo. A responsabilidade é primeira, antecede o próprio ato da consciência e da liberdade. Ela é constitutiva da subjetividade. Por conseguinte, não é uma consequência da racionalidade consciente e livre. Além disso, a relação de responsabilidade é imediata, direta, volta-se para o primeiro que chega, o próximo, para além de qualquer qualificação ou determinação. (cf. PIVATO, 2001, pp. 217-230) Por essa razão, ao ser responsável pelo outro, na sua fragilidade de “estrangeiro”, órfão” ou “viúva”, eu caminho para o transcendente através do vestígio deixado no rosto do próximo e o transcendente corre o risco de não ser acolhido, de ser mesmo humilhado ou ignorado. Digamos que se cria uma situação em que um e outro são únicos: o outro é único porque é amado e eu sou único porque sou eleito. Ao sentir-me eleito, ouço a sua voz interior que faz de mim sujeito, capaz de agir em conformidade com o íntimo do meu ser.

Podemos concluir que tudo quanto fica dito neste ponto decorre da visão de autores diversos alicerçados no pensamento de inspiração bíblica. Este, como bem observou Silveira de Brito, «procura o outro e não o ser, pelo que gera uma filosofia, que é essencialmente uma antropologia, a qual encara o outro homem face a face sem o reduzir a um mero essente, pelo que, contrariamente ao pensamento grego, aponta para uma relação original não violenta.» (cf. BRITO, 1994, p. 8) «O ser absolutamente só não existe. O ser é relação. Só chegarei a Deus se não me ficar em mim mesmo. O mesmo é dizer que o meu eu vai até um tu.» (PANIKKAR, 2002, p. 68)

Uma tal conceção faz da ação voluntária uma inevitabilidade: não é possível ser-se pessoa sem se ser responsável pelo outro, tornando-se o voluntariado num instrumento privilegiado de participação e de exercício de uma cidadania ativa. Neste contexto, o trabalho voluntário é talvez a expressão máxima do acolhimento ao outro, uma vez que, na perspectiva dos autores que vimos assumindo, este acolhimento coloca-me face ao outro, eventualmente na sua condição frágil e dependente, numa atitude de profundo respeito face às suas ordens.

2.3.1. Ser responsável com o outro

Uma das dimensões do ser responsável pelo outro é o ser-se responsável *com o outro*. Uma tal forma de assumir a responsabilidade traduz a reciprocidade e faz da relação entre duas pessoas uma relação responsável, desempenhando cada um, um papel ativo no exercício da sua cidadania

Sem dúvida que «a primeira questão que coloca a vida ética com os outros é o reconhecimento do outro como meu semelhante. O outro é “como outro eu”. Sem esta reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e a mim mesmo como semelhante do outro, não há vida ética.» (MARDONES J. M., 2005, p. 99)⁷⁷ Na mesma linha de pensamento, já M. Buber havia considerado que é imprescindível à relação a resposta. O responder é o manifestar da reciprocidade e esta encerra, para Buber, o fenómeno da responsabilidade. A responsabilidade transcendendo o nível moral, para um nível mais amplo, é o nome ético da reciprocidade. (cf. BUBER, 1960, pp. 19 e 20) Enquanto pessoas, estamos feitos para responder e só assim começamos a falar. Deste primeiro impulso, concretizado na exigência de ter que responder a outro, se retira a sua força humanizadora e a significação primeira que tem, enquanto significação moral, de surgir investida da obrigação de responder. (cf. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, 2002, p. 28)⁷⁸ Também R. Pannikar afirma que «amar o meu próximo como a “mim mesmo”, este “mim mesmo” descobre-se como um tu divino com o qual podemos amar o outro como a “mim

⁷⁷ Afirma o autor: «podemos volver a nuestro punto de partida y decir a la Aristóteles que la vida buena no se puede reducir a las relaciones interpersonales. Sería una ingenuidad que no sabe de los condicionamientos de la vida social. La vida buena se realiza realmente, verdaderamente y hasta en su máxima realización, en la vida de todos con todos, en la sociedad, o vida pública.» (MARDONES J. M., 2005, p. 102)

⁷⁸ Neste sentido diz o autor: «En este primer impulso, la razón no tiene intereses. Su interés es sentirse en la obligación de *tener que responder* de sí ante los demás que le preceden y le mandan. De ahí que podamos hablar de **encuentro** para referimos a esta peculiar manera de ser que nos individualiza como agentes morales gracias a la *estructura responsiva* que nos constituye. Son los otros los que me despiertan del letargo en el que el sujeto está como recostado y listo para ser despabilado. Y, precisamente, esta situación antropológica constituyente, que podemos llamar *pasividad*, es la que nos permite decir que el sujeto no tiene la iniciativa. Que lo que le constituye como sujeto es la pasividad y no la actividad. Todo el fracaso de la modernidad parte de aquí; de la consideración del sujeto como sujeto activo y capaz de dar sentido a todo, hasta llegar a la eliminación del otro en aras de 'su' interés (...).

La mera presencia de los otros le pone en el disparadero de responder. “Responde.” Y es esa respuesta, la que mete al sujeto ya moralizado, en el sentido de 'responsable' de dar una respuesta-en el terreno del interesamiento y del enjuiciamiento sobre intereses.

En un contexto de *pasividad*, como el que hemos descrito, el sujeto no puede no ser sino *sujeto des-interesado*. Pero *des-interesado* no porque no tenga intereses y todo le dé igual, sino porque en una situación de encuentro el sujeto 'no tiene tiempo' para poner sus intereses. Pero como movimiento segundo de una racionalidad encargada de 'poner orden' en las razones sobre los diversos intereses. Por eso, aquí, la justicia se convierte en el tema por antonomasia de la Filosofía Moral.» (GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, 2002, p. 28)

mesmo”. Isto é descobrir Deus no próximo, descobrir o outro como um tu de Deus e, por isso, divino.» (PANIKKAR, 2002, p. 151)

A responsabilidade é assim, para E. Lévinas, o existencial primeiro, o que caracteriza o sujeito como uno e imediatamente um-para-o-outro, aquilo que identifica o homem. Responsabilidade que não nasce dum compromisso, mas é sempre uma resposta, obediência a uma vocação, a uma eleição pelo Bem, é anterioridade da responsabilidade em relação à liberdade. Há, assim, um desmentido do primado da espontaneidade e da intencionalidade que despoja o Eu da sua soberba e do seu imperialismo dominador. Deste modo, a minha liberdade não tem a última palavra. O primeiro discurso da filosofia terá de ser o fazer justiça ao outro. Isso não significa tanto compreendê-lo, para assim o reduzir, mas antes ter que passar por ele (cf. GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, 2002) como único caminho para fazer um discurso não violento e, como tal, justo e responsável.

Se recuarmos aos tempos bíblicos, onde as imagens propostas pelo autor sagrado são eloquentes, percebermos melhor as nossas relações com o outro, nosso semelhante. O texto bíblico da narração das relações fraticidas entre Caim e Abel (Gn 4, 1-16), muito mais que uma história perdida nos tempos remotos da humanidade, pode ser para nós «motivo de reflexão sobre as relações, tantas vezes fraticidas, que desenvolvemos na sociedade globalizada. Nele encontramos as relações de Caim face a Abel, sendo Caim incapaz de se alegrar com a bênção concedida ao seu irmão. Na realidade, Caim não compreende que a presença do outro é vital para ele, porque é dele que recebe a sua vida.» (COUTO A., 2002, p. 20) Na perspetiva bíblica, o homem foi criado para viver em comunidade e só é feliz no âmbito da relação, como bem equacionou A. Wemin quando afirma que «cada um deve cooperar como sujeito na realização da bênção, que recebe ao mesmo tempo de Deus e de outrem, dado que, no “triângulo da aliança”, ninguém é o centro. Pelo contrário, cada partner descentra-se em relação aos outros dois: Deus oferece a bênção à humanidade; o eleito prossegue este projeto de oferecer a bênção de Deus a todos; o não-eleito alegra-se com a escolha que Deus fez do eleito para fazer chegar a sua bênção também a ele.» (WÉMIN, 1998, pp. 23-24) Fica bem patente, nesta relação, a necessária responsabilidade de cada vértice do triângulo: Deus, o eleito e o não eleito. Porém, esse não é o modelo vigente nas nossas relações e, hoje como então, existem formas diversas de eliminar o outro que nos é oferecido como dom. No relato bíblico, Abel é eliminado fisicamente. Mas existem outras formas: a indiferença, o esquecimento, a exclusão sob as mais diversas formas, o silêncio... É curioso verificar que Deus concebeu a unidade entre os humanos não de maneira uniforme, onde a diversidade é apagada, mas

onde as diferenças permitem a comunhão, a partilha e o enriquecimento. Quando eliminou o outro, Caim ficou condenado a errar pelo mundo à procura de si mesmo. Cabe, ao homem, por isso, estabelecer o relacionamento com os outros, sem negar as diferenças existentes. (cf. COUTO A., 2002, p. 20 e ss) O outro não pode ser por mim considerado como um meio, ele não depende da minha boa vontade em relação a ele; mas, uma vez que ele me precede, é anterior a mim e eu tenho de o reconhecer como um fim em si mesmo.

«Somos seres solidários e responsáveis para com os outros. O que nos faz ser pessoa humana é justamente este ser-com-os-outros sofredores e a inevitável carga de responsabilidade que brota do rosto interpelante desses outros (...), uma interpelação contínua que exige⁷⁹ a minha resposta permanente. Sou pessoa na medida em que estou respondendo a esta interpelação. Uma condição dinâmica, aberta, da responsabilidade e da pessoa.» (MARDONES J. M., 2003, p. 226)

M. Buber considera não haver verdadeira responsabilidade senão onde há verdadeira possibilidade de resposta. Deus não criou o homem como um robot ou um autómato, mas como um ser livre e responsável. Nessa medida, tudo tem sentido porque tudo tem relação. É o homem que dá sentido a tudo, na medida em que tudo o convida a uma resposta. (cf. CRUZ, 1971, p. 400) O amor é a responsabilidade de um eu por um tu.⁸⁰

Quando a pessoa trabalha para a comunidade, torna-se mais pessoa; quando a comunidade contribui para o progresso das pessoas torna-se mais comunidade. A solidariedade de todos os homens e a responsabilidade de cada um condicionam-se reciprocamente. (cf. ALFARO, 1988, p. 233) Max Scheler definiu o homem como um ser aberto ao mundo, e, como tal, um ser cultural que se realiza e se humaniza mediante a cultura. Dada esta interdependência entre pessoa e comunidade e o facto de a liberdade ser concebida como dom, faz com que Alfaro considere que a responsabilidade recebida

⁷⁹ O autor usa o vocábulo “demanda”. (MARDONES J. M., 2003, p. 226)

⁸⁰ Martin Buber vai mais longe e considera que é a partir da insuficiência de um Tu condicionado que se conclui pela necessidade de uma alteridade incondicionada, de um Tu absoluto, ilimitado. Em cada Tu individualizado se invoca o Tu eterno. O entrar em relação com Deus dá-se sempre que uma verdadeira relação com o Tu acontece. Não podemos falar de Deus, apenas podemos falar a Deus. A grande tentação do homem foi reduzir o “Tu” eterno a um *isso*, através das descrições gnosiológicas, conformes à sua natureza. O Tu eterno só será encontrado através do diálogo. Se «não se encontra Deus permanecendo-se no mundo também não se encontra Deus abandonando o mundo.» (BUBER, 1960, p. 76) Só desde Deus tomamos consciência de nós próprios como pessoa a quem se fala, como pessoa que responde e, com isso, como pessoa responsável. Na relação mútua «o meu “Tu” afeta-me na mesma medida em que o “Eu” o afeta a Ele.» (BUBER, 1960, p. 20) Vivemos nossas vidas inseridos na dinâmica do universo e só nela santificaremos a vida e encontraremos o Deus vivo. (cf. BUBER, 1960, p. 76-77)

signifique liberdade recebida e vice-versa. (cf. ALFARO, 1988, p. 238) É também no contexto destes pressupostos que aqui entendemos o voluntariado.

«A nova ética da heteronomia começa diante da exterioridade do outro, do seu rosto, cuja expressão humana compromete a minha responsabilidade sem nunca se distanciar nem fixar como um objeto. Nesta nova Ética, o eu permanece insubstituível e único na sua responsabilidade perante o outro homem (...).» (PEREIRA M. B., 1997, p. 35) Lévinas conclui mesmo que a fonte de barbárie (do Nacional socialismo) «não estava em qualquer anomalia contingente do raciocínio humano (...) mas inscrita na Ontologia do ser preocupado apenas consigo mesmo, sem jamais assumir a responsabilidade pelo outro homem nascida duma eleição – “que vem de um Deus - ou de Deus - que o olha no rosto de outro homem, lugar original da Revelação.”» (PEREIRA M. B., 1996, p. 259) A responsabilidade vem-lhe de um Deus que o olha no rosto do outro homem. Ser-se responsável exige a conversão e um despojamento das formas egocêntricas e teóricas. Tudo isto porque, para E. Lévinas, a Bíblia é a prioridade do outro sobre mim.⁸¹ O voluntariado assume-se, desta forma, como a maneira concreta de assumir a responsabilidade pelo outro, de forma real, responsabilizando-me *com o outro* que me permitirá acolher o infinito e, por isso, fazer a experiência da plenitude.

Ser-se responsável *pelo outro* passa por assumir-se a responsabilidade *com o outro*. Uma tal responsabilidade reveste-se de particular relevância sobretudo quando se trata de promover o outro quando a sua dignidade pessoal se encontra, de alguma forma, maltratada. Em contextos de educação para o desenvolvimento⁸² esta faceta da

⁸¹ Michel Henry considera que é a não abertura ao outro que está na base da infelicidade atual. Segundo ele «o homem esqueceu-se do esplendor da sua condição inicial, da sua condição de Filho de Deus - da sua condição de “Filho no Filho.» Considera ainda que «se os homens trazem em si esta imensidão da Vida divina, pois não há outra Vida senão esta e os viventes nada mais podem fazer a não ser curvar-se diante da sua profusão, como compreender tanta infelicidade?», pergunta-se M. Henry. É que «não são as atribulações mundanas que os acabrunham. Os homens estão infelizes consigo próprios. É a incapacidade de cumprirem os seus desejos e projetos; são as suas hesitações, fraquezas e a falta de coragem que provoca um profundo mal estar e os acompanha ao longo de uma lúgubre existência. Se não param de atribuir aos outros e às circunstâncias as causas dos seus insucessos é porque querem esquecer-se que são eles mesmos essa causa, enganando-se a si mesmos. Um tal desespero só é possível se, de uma forma ou de outra, o homem se esqueceu do esplendor da sua condição inicial, da sua condição de Filho de Deus - da sua condição de “Filho no Filho.”» (HENRY, 1998, p. 136)

⁸² Não existe uma definição única do que é a Educação para o Desenvolvimento. A ED conhece duas aproximações ao conceito elaboradas em Portugal. 1. A Plataforma Portuguesa das ONGD, com o conjunto de ONGD que participou na sua II Escola de Outono de ED (6 e 7 de Dezembro de 2002), consensualizou a seguinte definição: A Educação para o Desenvolvimento (ED) é um processo dinâmico, interativo e participativo que visa a formação integral das pessoas, a consciencialização e compreensão das causas dos problemas de desenvolvimento e das desigualdades locais e globais num contexto de interdependência, a vivência da interculturalidade, o compromisso para a ação transformadora alicerçada na justiça, equidade e

responsabilidade com outro assume contornos particularmente importantes, pois trata-se da promoção da dignidade de populações de países em desenvolvimento tornando-as protagonistas e responsáveis pelo seu próprio crescimento, nas diversas vertentes.

Falamos também de responsabilidade com o outro quando, em termos bioéticos, se pensa o respeito pela autonomia da pessoa como um critério fundamental da ética aplicada à saúde. Aí, responde-se às exigências atuais de se atribuir aos pacientes a competência moral e a sua posição de sujeito do próprio cuidado, consciente de si mesmo e usuário crítico dos serviços de saúde.⁸³

«Os atos concretos da pessoa presente na relação interpessoal, que demonstram uma preocupação com a realização do outro, são um cuidado essencial na construção do humano. Pois, quando a pessoa em relação está centrada no bem, que personaliza e realiza, está a potenciar a personalização e realização do outro e consecutivamente a sua própria.» (SIMÕES, RODRIGUES, & SALGUEIRO, 2011, p. 222) Neste âmbito, há que distinguir a ética da justiça da ética do cuidado, onde a primeira aparece como respeitando os direitos e a segunda caracteriza-se por uma avaliação mais contextual, com as peculiaridades de cada situação. (cf. MARÍN, 1993, p. 3)⁸⁴

solidariedade, a promoção do direito e do dever de todas as pessoas, e de todos os povos, participarem e contribuir para um desenvolvimento integral e sustentável. 2. A Definição apresentada no documento “Uma Visão Estratégica Para a Cooperação Portuguesa” aprovado pelo Conselho de Ministros, Novembro 2005, apresenta a ED como um processo educativo constante que favorece as inter-relações sociais, culturais, políticas e económicas entre o Norte e o Sul, e que promove valores e atitudes de solidariedade e justiça que devem caracterizar uma cidadania global responsável. Consiste, em si mesma, num processo ativo de aprendizagem que pretende sensibilizar e mobilizar a sociedade para as prioridades do desenvolvimento humano sustentável.» cf. CONSELHO DE MINISTROS, 2005. In CONSELHO DE MINISTROS. (Novembro de 2005) <http://www.cidac.pt/ED.html> de <http://www.cidac.pt/ED.html>, pp. 45-46.

⁸³ Esta conceção é defendida por Beauchamp e Childress e baseia-se em quatro princípios: Autonomia, Beneficência, Não-Maleficência e Justiça, como fundamentos do agir moral na ética biomédica. A sua fundamentação está baseada, no dizer de F. Petry, na teoria de John Stuart Mill, da qual «o princípio empresta a noção de respeito às pessoas enquanto indivíduos que buscam a realização de seus objetivos, desde que estes não interfiram na vida de outras pessoas, e na ideia kantiana de que se deve respeitar o ser humano como fim em si mesmo. O Princípio de Autonomia, na formulação negativa, exige que as ações autónomas não devam ser controladas nem limitadas. Na formulação positiva, exige que a autonomia das pessoas seja respeitada. O consentimento informado, regra fundamental nas relações entre pacientes e profissionais da saúde, é derivado do Princípio de Autonomia. Para que ele seja válido, são definidas algumas condições que devem ser atendidas, como a competência da pessoa e a compreensão sobre os procedimentos a serem realizados. Nesse terceiro capítulo, portanto, o Princípio de Autonomia é especificado mediante a formulação de regras e critérios, as quais pretendem dar-lhe o conteúdo necessário à sua interpretação.» (PETRY, 2004, pp. 87-92)

⁸⁴ A autora, baseando-se em Gilligan diz que «El imparcialismo supone que para la emisión de juicios morales no es necesario conocer muchos detalles sobre la situación o sobre las personas implicadas; pues, de lo contrario, cabe el peligro de juzgar parcialmente, de dejarse influir por la simpatía, por los sentimientos. Se es más imparcial y, por tanto, más justo si se juzga bajo el velo de la ignorancia. Por su parte el contextualismo equivale a la necesidad de obtener un amplio conocimiento sobre la situación a

2.3.2. A responsabilidade pelo futuro

A abertura do homem ao outro e a sua consequente responsabilidade por ele não se esgota nas relações interpessoais. A minha relação com o outro é uma forma de relação no mundo e só nele é possível. Por essa razão, da responsabilidade pelo outro faz parte integrante a responsabilidade pela natureza e pelo meio ambiente, assumindo as atividades de cariz voluntário uma forma privilegiada do assumir dessa responsabilidade.

Em autores como Hans Jonas, descobrimos outra faceta da responsabilidade pelo outro - uma responsabilidade para com o futuro da existência da vida humana e do planeta (cf. JONAS, 1990). Também Hannah Arendt, outra grande pensadora do século XX, dirá que a sobrevivência dependerá de nós (cf. ARENDT, 2008). O futuro existirá como esperança concretizada se construirmos juntos uma ética da responsabilidade. Verificamos assim uma mudança de paradigma, no âmbito da responsabilidade: até muito recentemente, éramos responsáveis apenas por atos passados, hoje, a responsabilidade é face ao futuro!

Ser-se responsável face ao futuro exige responsabilidade ao nível da vertente ecológica, económica, social e política. Apesar dessas serem preocupações centrais que se colocam à vida hodierna quer no atual contexto europeu quer ao nível mundial, estão para além do âmbito deste nosso trabalho e serão alvo apenas de uma breve referência.

2.3.2.1. Futuro ambiental

A «proposta de Lévinas visa uma abertura ao outro, um esvaziamento do próprio egoísmo, da própria terra, para acolher as surpresas que o outro pode apresentar.» (NUNES, 1993, p. 22) Por isso, H. Jonas insiste no cuidado com o uso da tecnologia, à medida que esta se torna cada vez mais global e não conhece limites. (cf. ZANCANARO, 2001, p. 142)

Num passado não muito distante, os impactos tecnológicos não eram significativos; não exigiam uma ética que se preocupasse com as consequências dos danos sobre o homem e a vida no planeta. McLuhan idealizou a expressão *aldeia global* (RUBIO M. ,

juzgar y sus protagonista, ya que además de sus derechos también hay que considerar sus necesidades.» (MARÍN, 1993, p. 3)

2001)⁸⁵, tendo-nos proporcionado um instrumento epistemológico muito expressivo e válido, não só para o seu contexto original, os meios de comunicação, mas para um âmbito mais amplo: todo o planeta. É para com ele e seus habitantes que somos convidados a agir como seres responsáveis. «No passado, as normas estavam circunscritas no limite do fazer e do agir, enquanto ética de proximidade. Se a natureza do agir atual mudou, então, para assuntos relacionados com a tecnologia e o meio ambiente e sua preservação, torna-se necessária uma ética de responsabilidade com o futuro, assente na esfera do nosso poder, que tenha, no seu horizonte, um cuidado com o amanhã.» (ZANCANARO, 2001, p. 138) Hans Jonas considera que a responsabilidade se apresenta como a resposta ao poder tecnológico moderno.

Uma tal responsabilidade pelo mundo passará por pensarmos o *sentimento de medo* como forma pedagógica para fazer despertar, no homem contemporâneo, o respeito e o cuidado pelas condições ameaçadas da nossa existência. H. Jonas evidencia que a interdependência de todas as formas de vida se revela como dialética de complementaridade de que só o homem com sua liberdade pode ser responsável.

Reafirmar o fim último é dizer "sim" à possibilidade da vida futura e não impossibilitá-la e o imperativo da responsabilidade é uma chamada à defesa do ser humano. Voltar à metafísica não significa, para Jonas, destruir a ciência, mas é a primeira condição para a ética de responsabilidade com o futuro: *É necessário que a humanidade exista*. Na ética da responsabilidade é necessário respeitar e preservar o direito à existência. (cf. ZANCANARO, 2001, p. 148) É neste ponto que reside o fundamento ético da responsabilidade com o futuro: *«ser responsável pela existência de tudo e de todos. É precisamente essa a sua condição: preocupar-se pelo meio ambiente de modo a que todos possam nele viver.»* (GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, 2002, pp. 22-23)

Para os crentes da bíblia, se Deus deu a terra à humanidade, a sua dádiva é definitiva. Todo o autêntico dom constitui, para aquele que o recebe, um convite a prolongar o gesto da dádiva com aquele que o partilhou. Com efeito, se Deus é Aquele que dá a terra ao homem, será dando a terra ao outro que realizaremos a imagem de Deus, ao levarmos a cabo o seu desejo. O ser humano pode assim reconhecer-se livre, tendo como fonte deste dom Deus e ele próprio se faz de si um dom. Desta forma, sentir-se-á responsável da terra,

⁸⁵ Neste artigo M. Rubio cita MCLUHAN, M., (1971) *Guerra y paz en la aldea global*. Barcelona: Matinez Roca e faz uma completa caracterização da atual situação cultural.

face ao seu Deus. (cf. WENIN, 1999, p. 35) Israel faz sucessivamente a experiência de que o outro é indispensável à vida. (cf. COUTO A., 2001, p. 202)

Existirá uma responsabilidade natural para com o mundo biológico, como sugere Hans Jonas? O arquétipo desta responsabilidade natural seria a relação parental, uma relação intrinsecamente desigual mas necessária à sobrevivência da espécie. Trata-se de uma responsabilidade substantiva a diferentes níveis da hierarquia biológica, pressupondo, *a priori*, o valor intrínseco, não-instrumental da pessoa humana. Só o homem tem a possibilidade de assumir a responsabilidade para com o futuro.

A dimensão ética do agir não é mais exclusivamente antropocêntrica, mas extensiva à natureza, pois sua continuidade é condição da continuidade da humanidade. (cf. ZANCANARO, 2001) Fundamentar este imperativo é explicar a razão pela qual é preferível a existência à não existência da humanidade. Para o efeito, Hans Jonas não exclui outros enfoques da responsabilidade como os oferecidos por E. Lévinas ou Apel.

2.3.2.2. Futuro económico e social

K. Otto Apel, tal como H. Jonas, considera que a humanidade se encontra, pela primeira vez, na história universal, na necessidade de assumir, em comum, a responsabilidade moral; a situação contemporânea exige uma macroética. A responsabilidade erigida em princípio possui uma dimensão moral própria, sendo essencial em inúmeras vertentes da ação humana. (cf. NUNES R., 1997, pp. 83-84) Contudo, não se encontra inserida na principiologia de Beauchamp e Childress mas pode ser detetada, transversalmente, nos princípios da beneficência e justiça.

Já em 2001 a Oitava Assembleia-geral do Conselho Mundial das Igrejas afirmava «a única nota comum [à humanidade] parece ser a *crise* que envolve a economia mundial, a ecologia mundial e a política mundial (Conselho Mundial das Igrejas [Oitava Assembleia-geral em Harare], 2001),⁸⁶ e, por isso, urge envidar esforços no sentido de encontrar caminhos comuns que nos levem a essa nova era mundial, tão urgente quanto necessária. Seria desejável que, a partir de agora, não vivêssemos mais ao lado uns dos outros, em comunidades distintas e impenetráveis. (cf. CHANGEUX J. P., 1999, p. 29) Se tivéssemos em conta a perspectiva de E. Lévinas, consideraríamos o pobre ou o estrangeiro

⁸⁶ São estas as palavras que abrem a Declaração sobre Ética Mundial do Parlamento das Religiões Universais, Chicago, 1993.

como alguém igual a nós. A sua igualdade, nesta pobreza essencial, consiste em se referir ao terceiro assim presente no encontro e que, no meio da sua miséria, outrem já serve. O rosto na sua nudez de rosto apresenta-me a miséria do pobre e do estrangeiro. (cf. LÉVINAS, 1980) É o terceiro que funda a comunidade humana assente em interlocutores separados, isto é, a sociedade. Na proximidade, o outro obsessiona-me segundo a assimetria absoluta da significação: eu substituindo-me a ele, enquanto ninguém me pode substituir, sendo eu aqui totalmente responsável.

Lévinas considera que a responsabilidade pelo outro acontece na medida em que o rosto de Outrem nos põe em relação com o terceiro, que a relação metafísica de mim a outrem se vaza na forma do nós. A consciência nasce com a necessidade de não pensar simplesmente naquele que está à minha frente, mas de fazer justiça, quer dizer, de pensar também naquele ou naqueles que, pelo seu rosto, se fazem presentes a este encontro. (cf. NUNES E. P., 1993, p. 225)

M. Henry, por sua vez, apresenta-nos uma perspetiva que, não sendo nova, é algo original, enquanto posição filosófica, quando afirma que a conceção de homem inerente ao evangelho inverte, por completo, as conceções tradicionais do homem trazendo estas inevitáveis consequências para a relação com o outro, ao nível da atividade económica e social. Isso acontece quando o homem é concebido como “filho de Deus”. É a partir do seu nascimento na Vida que o homem deve ser compreendido; a partir da vida e da verdade que lhe é própria. (cf. HENRY, 1998, p. 103) O mesmo autor justifica aquilo que podemos designar por responsabilidade de âmbito social porque os muitos filhos são-no no Filho, por isso serão salvos se se identificarem com este Filho, que, por seu turno, é idêntico ao Pai, no seio de uma recíproca interioridade. Esta é a dupla identificação que constitui o fundamento da salvação cristã: o nascimento eterno do Filho e o nascimento dos filhos no Filho. (cf. HENRY, 1998, p. 119)

Sou-me dado a mim mesmo, neste corpo vivo e assim sou um eu, sou o meu eu. Mas, não sou eu que me dou a mim, não sou eu que me unifico. Eu não sou a porta que me abre a mim mesmo. Eu não sou a erva que me alimenta e me faz crescer. No meu corpo sou-me dado, mas eu não me dou o meu corpo. A minha carne, o meu corpo vivo é o de Cristo. É o que diz Aquele que João cita: *Eu sou a porta: aquele que entrar por mim (...) entrará e sairá e encontrará pastagens* (Jo 10, 9). E, para acentuar o fundamento da responsabilidade no próprio Cristo, diz que é impossível tocar um corpo sem ser através do Corpo originário, em que a essencial Ipseidade possibilita a este corpo sentir-se,

vivenciar-se e ser-se corpo. É impossível tocar este corpo sem tocar o outro que o faz corpo. É impossível tocar alguém sem tocar Cristo. (cf. HENRY, 1998, p. 121)

Para M. Henry, a tarefa fundamental do homem é a sua salvação. Ora, esta só será conseguida se se operar um deslocamento da ordem do pensamento para a ordem do *agir* relativamente aos outros, à nossa responsabilidade social e política. Esta salvação, segundo as mais fundamentais intuições do cristianismo, consiste no reencontro da vida do *ego* com a Vida absoluta que, continuamente, o gera. O homem, quando perdido no mundo, preocupado com as coisas e só pensando na sua relação com elas, isto é, voltado para o seu *ego*, a que o autor designa de *cuidado de si*, ouve a mesma observação feita a Marta: *Marta, Marta, andas inquieta e perturbada com muitas coisas...* (Lc 10, 41). Nessa altura, apercebe-se da sua verdadeira condição de vivente que não lhe advém de si mesmo. O homem verdadeiro, não é o indivíduo empírico, apercebido no mundo, mas é o eu transcendental que se frui e prova constantemente como vivente, como este *ego* que orienta uma vida que é sua, sem ser a fonte dessa vida. Daí que o homem viva a provação desta passividade originária, própria de qualquer vida que a si mesma se não causa.

Se, para Lévinas, era partindo do rosto do outro como mandamento que nada pede para si próprio, mas que é um grito de defesa de outrem, de um terceiro homem presente no rosto do próximo, que se pretendia simbolizar e incluir toda a humanidade que me olha nos seus olhos, (cf. NUNES E. P., 1993, p. 238), sendo, desta forma, a filosofia de Lévinas considerada uma filosofia em defesa da sociedade, em defesa dos débeis, também para M. Henry, «o outro interpela-nos através do seu olhar. O primeiro **mandamento** da ética cristã é “tu viverás,” isto é, serás um si (eu) vivente, este eu e mais nenhum outro.» (HENRY, 1998, p. 186)⁸⁷ Para este autor, aquele que nasceu do amor e dele retira a sua condição de Filho, perde a sua condição de ser Filho se perder este amor e pode considerar-se morto: *aquele que não ama permanece na morte* (1 Jo 3, 14). Se o mandamento do amor é o amor de si pela Vida absoluta que gera em si todo o vivente, dando-lhe a condição de Filho, então a perda do amor é a perda desta condição, como afirma João: *Nisto se conhecem os filhos de Deus e os filhos do Demónio: todo aquele que não pratica a justiça e não ama o seu irmão não vem de Deus* (1 Jo 3, 10). (cf. HENRY, p. 191)

A ética cristã funda-se no poder de reintroduzir cada um de nós na sua condição de Filhos, pelo exercício da capacidade que efetiva a verdade e o amor, na pertença do agir à

⁸⁷ O negrito é nosso.

verdade e ao amor. A correlação entre agir e verdade, no mandamento do amor, fazendo do agir o lugar da emergência e do reconhecimento da Verdade, é assim explicitada, segundo o autor que vimos citando: *Meus filhinhos, não amemos com palavras nem com a boca mas com ações e na verdade* (1 Jo 3, 18). (cf. HENRY, 1998, p. 193) Aquele que diz que está n'Ele deve viver como Ele viveu (1 Jo 2, 4-6).

Aceitando a fundamentação da responsabilidade social e política de E. Lévinas e de M. Henry, o conceito chave da nossa estratégia de futuro deverá ser a responsabilidade pelo homem com carácter planetário. (cf. KÜNG, 1991, p. 47) Nesse sentido, H. Küng aponta também para a necessidade de criar «uma ordem mundial social, onde todos possuam iguais direitos e vivam a solidariedade; uma nova ordem mundial plural, onde se viva uma multiplicidade reconciliadora da cultura; uma nova ordem mundial, baseada na igualdade entre homem e mulher; uma nova ordem mundial promotora de paz, uma comunidade de povos, onde todos contribuam solidariamente para o bem dos outros; uma nova ordem mundial, atenta à natureza e uma nova ordem mundial ecuménica.» (KÜNG, 1991, pp. 91-94) Diz este autor que é necessário que, «no seio duma sociedade comum, se estabeleçam novos contatos que assegurem confrontações, intercâmbios, novas sínteses, em que identidade e solidariedade se apresentem como indispensáveis à construção de um mundo melhor.» (KÜNG, 1991, p. 50)

Se os homens trazem em si esta imensidão da Vida divina, pois não há outra Vida senão esta e os viventes nada mais podem fazer a não ser curvar-se diante da sua profusão, como compreender tanta infelicidade?, pergunta-se M. Henry. É que «não são as atribuições mundanas que os acabrunham. Os homens estão infelizes consigo próprios. É a incapacidade de cumprirem os seus desejos e projetos; são as suas hesitações, fraquezas e a falta de coragem que provoca um profundo mal estar e os acompanha ao longo de uma lúgubre existência. Se não param de atribuir aos outros e às circunstâncias as causas dos seus insucessos é porque querem esquecer-se que são eles mesmos essa causa, enganando-se a si mesmos. Um tal desespero só é possível se, de uma forma ou de outra, o homem se esqueceu do esplendor da sua condição inicial, da sua condição de Filho de Deus - da sua condição de *Filho no Filho*.» (HENRY, 1998, p. 136)

Podemos constatar que a leitura destes autores traz consequências para a conceção do voluntariado como forma privilegiada de acolher a vulnerabilidade. As perspectivas filosóficas aqui apresentadas vêm ao encontro daqueles que hoje consideram que as razões que justificam a atual crise de contornos globais estão muito para além dos meros aspetos económicos, mas devem-se a um desmoronamento axiológico. As perspectivas das quais

partimos concluem que só quando o homem se conceber a si mesmo como responsável pelo outro (Lévinas) ou como filho no Filho (M. Henry), a responsabilidade social e política será uma realidade conseguida.

2.4. Cuidar do outro, frágil e dependente

A responsabilidade abordada pelo prisma com que o fizemos, neste capítulo, leva-nos a concluir com uma alusão breve que, neste contexto, nos merece o outro na sua fragilidade e dependência. Esta sua condição vulnerável inquieta-nos a dele cuidarmos. A condição biológica do homem faz dele um ser necessitado dos outros. «O ser aberto, não determinado do homem é interpretado, desde o ponto de vista cultural e espiritual, como a abertura radical ao mundo e a possibilidade da liberdade», (MARDONES J. M., 2005, p. 92)”⁸⁸ uma vez que «a ética começa propriamente quando aparece a liberdade em segunda pessoa.» (MARDONES J. M., 2005, p. 99)

Quando falamos de etapas da vida como as que marcam o seu início e o seu desfecho final estamos a falar de períodos em que a existência humana se encontra particularmente frágil. Consideramos que aí o ser humano é particularmente vulnerável. O conceito de “vulnerabilidade,”⁸⁹ do étimo latino “vulnus”, significa ferida. Aquele que está nesta condição tem uma certa suscetibilidade para ser maltratado, ferido ou para sofrer. É verdade que «com o desenvolvimento da Bioética europeia, o conceito de vulnerabilidade ganha uma nova dimensão no discurso bioético, passando de adjetivo a substantivo, de particular a universal, fruto do importante contributo de filósofos como Emmanuel Lévinas ou Hans Jonas.» (BRANQUINHO, 2011, p. 163) Se, pra Lévinas, a vulnerabilidade é subjetividade, H. Jonas considera que todo o existente, porque perecível, é vulnerável.

Na declaração de Barcelona, em 1988, reconhece-se a condição do vulnerável como fruto da fragilidade da vida e pede-se proteção para os “vulneráveis” (aqueles que vêm a sua autonomia, dignidade e integridade ameaçadas). Até porque «todo o ser humano é vulnerável: trata-se de assumir plenamente esta característica natural que nos faz enfrentar a dependência dos outros, os nossos limites e até encarar concretamente a nossa própria morte.» (BISCAIA, 2008, p. 101)

⁸⁸ Afirma Mardones: «No tiene nada de extraño que autores como M. Horkheimer, sienten en esta condición contingente, sufriente y falible del ser humano una suerte de solidaridad primaria que sienta las bases para una ética la compasión y la justicia.» (MARDONES J. M., 2005, p. 96)

⁸⁹ O termo é usado, no âmbito da Bioética, pela primeira vez no *Belmont Report. Ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research* em 1979. A proteção aos vulneráveis é assegurada pelo respeito aos princípios do respeito pela pessoa, o exercício da beneficência e o exercício da justiça.

Na verdade, porém, todos assumimos, enquanto finitos, a condição de seres vulneráveis. Ao nível da condição humana existe uma solidariedade universal que passa pela ferida do sofrimento e da morte que a todos nos irmana. (cf. MARDONES J. M., 2003, p. 221)⁹⁰ Esta *solidariedade na finitude* é a tremenda condição do ser humano. (cf. MARDONES J. M., 2003) «Em nenhum momento do desenvolvimento, [o ser humano] deixa de depender por completo de outras pessoas.» (MACINTYRE, s/d, p. 116) E nenhum ser humano escapa a esta dupla condição «do ser fragilizado e rasgado pela dor e destinado à morte. Esta fraternidade de sofrimento e morte constitui o ponto central de toda a solidariedade. Anterior, ou mais poderosa que a comunidade genética, ou as posteriores de língua e até de família, surge o grito de dor que nos irmana.» (MARDONES J. M., 2003, p. 221) Falamos assim da comunidade do sofrimento, onde a finitude e o sofrimento partilhados se constituem como compaixão mútua. «No fundo da compaixão não está só um sentimento pela minha triste condição, mas pela condição dos outros. A compaixão é sofrimento partilhado, paixão partilhada com o outro pela situação ou estado em que nos encontramos. Daí que no fundo da compaixão exista um sentido global de justiça. A compaixão remete para a justiça e não se evade dela. (...) Aquilo que a compaixão põe, antes de mais, em relevo é o estado em que estão os seres humanos. Dirige a sua atenção até à negatividade da situação e sublinha as carências de uma vida.» (MARDONES J. M., 2003, p. 223)

Sem dúvida, em vez de acentuar o momento de recusa e indignação há um movimento de aproximação ou identificação com o que sofre. «A pessoa compassiva percebe a situação do que sofre, põe-se no seu lugar em termos de sofrimento, ainda que nunca igual ao outro.» (MARDONES J. M., 2003, p. 224)

Para Mardones, na senda de M. Horkheimer existe um fundo religioso em toda a ética humanista, já que «o Deus cuja presença ausente do mundo deixa este em nossas mãos é a condição necessária de uma ética da responsabilidade com as vítimas da história, como disse Hans Jonas, numa perspectiva distinta. O Deus da ética solidária da compaixão é um Deus que não pode atuar na história. Renunciou a isso. Deixou o mundo nas frágeis⁹¹ mãos humanas. (...) Não há responsabilidade divina, mas apenas humana. Deus é

⁹⁰ José María Mardones segue, no texto a que aqui fazemos referência “Salvar a Dios: compasión y solidaridad,” a perspectiva de M. Horkheimer numa ética das vítimas cujo fundamento está numa compaixão solidária pelo outro, alicerçada na dor e finitude que toda a condição humana partilha.

⁹¹ O autor usa o termo “torcidas” [mãos humanas], que, numa tradução aproximada à língua portuguesa traduzimos por frágeis. (MARDONES J. M., 2003, p. 231)

impotente nesta história, ele é incapaz de nos solucionar o que quer que seja.» (MARDONES J. M., 2003, p. 231) Seremos nós que teremos de ajudar Deus, uma vez que «o Deus da justiça plena depende da débil/forte esperança das vítimas e dos que respondem à interpelação das vítimas na história. Deus é tão débil nesta história das vítimas que depende inclusive delas. A honra de Deus joga-se no campo das vítimas.» (MARDONES J. M., 2003, p. 232) A religião não é importante para a fundamentação da ética mas para o colocar da ética em prática.

«Por detrás da solidariedade compassiva encontra-se uma conexão com a bondade. (...) Não é necessário fazer excessivos esforços para ver por detrás destas expressões referências “ao sentido legítimo do Cristianismo”. Jesus, o seu abaixamento e entrega, a sua kenosis, pois “só um Deus é capaz de dar-se, de entregar-se completamente”, subjaz no fundo a imagem exemplar da compaixão solidária. A bondade entrega-se gratuitamente e o modelo divino, exemplificado em Jesus Cristo, é o que melhor realiza esta entrega.» (MARDONES J. M., 2003, p. 239)⁹² sublinhando-se, desta forma, no pensamento de Horkheimer e de Mardones, que o amor é mais forte que a morte.

Numa situação de vulnerabilidade, «o ser que se apresenta nele vem duma dimensão mais alta, uma dimensão de transcendência onde ele se pode apresentar como estranho, sem se me opor, como obstáculo ou inimigo. Além disso, porque a minha posição consiste em poder responder a esta miséria essencial do outro, em encontrar recursos. O Outro que me domina na sua transcendência é também o estrangeiro, a viúva e o órfão, a quem eu sou obrigado.» (LÉVINAS, 1980, p. 190)⁹³ O outro, na pessoa dos mais frágeis, aqui apresentados nestas categorias (do estrangeiro, do órfão e da viúva), é aquele por quem o sujeito tem que responder para se constituir como pessoa responsável. No viver hodierno serão os toxicodependentes, os alcoólicos, os idosos abandonados em suas casas mas também os desempregados e aqueles que, face ao contexto mundial, se encontram em situação de pobreza tal que não conseguem cumprir os seus compromissos, vivendo abaixo do limiar da dignidade devida ao ser humano.

⁹² Mardones cita aqui M. Horkheimer, *Anhele de justicia*. Aforismos, 227, p. 230.

⁹³ «L'être qui se présente en lui vient d'une dimension de hauteur, dimension de la transcendance ou il peut se présenter comme étranger, sans s'opposer à moi, comme obstacle ou ennemi. Plus, car ma position de *moi* consiste à pouvoir répondre à cette misère essentielle d'autrui, à me trouver des ressources. Autrui qui me domine dans sa transcendance est aussi l'étranger, la veuve et l'orphelin envers qui je suis obligé.» (LÉVINAS, 1980, p. 190)

A relação face-a-face com o outro meu semelhante que é pessoa, não suprime a relação dialógica, mas ultrapassa-a. (cf. VERÍSSIMO, 2001, p. 96) A via que conduz a Deus, ensina Lévinas, repetidas vezes, passa pela relação com o outro. «A Ética não é o corolário da visão de Deus, ela é essa mesma visão.»⁹⁴ (LÉVINAS, 1963, p. 33) Lévinas ao falar-nos do outro, do rosto e do infinito no rosto do outro, mais não faz que traduzir numa ética aquilo que a teologia dogmática cristã propõe como modelo da ação responsável, no dogma da Trindade.⁹⁵ A filosofia deste autor recorda aos homens que semelhante escolha passa por uma responsabilidade infinita. Isto é assumir o cuidado do outro. É quando me coloco ao serviço do outro, às suas ordens, que me assumo como eu. E assume particular relevância quando o outro está fragilizado, quando não mesmo, dependente física ou psiquicamente de outros. Nessa situação de maior fragilidade, o esforço por acolher a vulnerabilidade encontra-se face a uma dialética entre fragilidade e riqueza. «Toda a riqueza interior ou exterior deve, deste modo ser protegida, precisamente por causa da sua precariedade e fragilidade.» (RENAUD M., 2008, p. 16) Quanto mais frágil for a condição do ser humano face a quem me encontro, maior deverá ser a sua proteção, precisamente por causa da sua precariedade e fragilidade.

Ser responsável pelo outro, frágil e dependente, exige cuidar dele. O vocábulo “cuidado” parece indicar que «cuidar é mais que um ato singular; é modo de ser, a forma como a pessoa se estrutura e se realiza no mundo com os outros. É um modo de ser no mundo que funda as relações que se estabelecem com as coisas e as pessoas.» (ZOBOLI, 2004, p. 22) E, para Zoboli, «Søren Kierkegaard, ainda que de forma incipiente, é o primeiro filósofo a fazer uso da noção de cuidado ou preocupação. Introduce as noções de preocupação, interesse e cuidado para contrapor o que considera a excessiva objetividade da filosofia e da teologia formuladas no começo do século XIX.» (ZOBOLI, 2004, p. 23)

Ainda que possamos considerar diferenças a nível de género como equacionou Carol Gilligan, no âmbito de olhar o outro, o cuidado aqui é o “cuidado solicitude” (*fürsorge*) que significa voltar-se para, acalantar, interessar-se pelo mundo e pela

⁹⁴ Afirma Lévinas: «L'éthique n'est pas le corollaire de la vision de Dieu, elle est cette vision même.» (LÉVINAS, 1963, p. 33)

⁹⁵ Na perspetiva teológica cristã, as pessoas da Trindade são para nós modelos de relação responsável: cada uma está aberta para fora, umas para as outras. Comunicam na absoluta espontaneidade e plenitude. O Pai dá tudo o que tem ao filho; o Pai e o Filho dão ao Espírito Santo tudo o que são. Existem e comunicam segundo uma ordem racional: o Pai dá simplesmente, o filho recebe e dá, o Espírito Santo apenas recebe. A perfeição da pessoa humana surge no amor efetivo da verdadeira amizade, na reciprocidade do dar e do receber. (cf. NAVONE, 2000)

humanidade. Assim, o «imperativo moral para as mulheres configura-se na obrigação de cuidar, já para os homens, aparece como o dever de respeitar as pessoas protegendo-as de qualquer interferência em sua autonomia ou nos direitos à vida e à autorrealização. A esta perspectiva que define os problemas éticos com base em valores hierárquicos e nas disputas impessoais de direitos Gilligano chama “ética da justiça”, contrapondo-a à “ética do cuidado”, prevalente na visão feminina.» (ZOBOLI, 2004, p. 25) A Autora vai mais longe e considera que «os conflitos éticos são problemas que envolvem as relações humanas e ao traçar uma ética do cuidado explora os fundamentos psicológicos dos relacionamentos não violentos. A violência é destrutiva para todos e somente o cuidado torna possível robustecer o eu e os outros.» (ZOBOLI, 2004, p. 26)

Permanecer atento à escuta dos outros é o primeiro impulso de uma inteligibilidade que “sabe” que tem que passar pelos outros, para poder dizer-se e ser. «A ética não é senão o esforço por traduzir, uma e outra vez, esta orientação de sentido, no sentido de que a sua manifestação defenda a existência de um mundo humano habitável. Um mundo em que a aventura de viver, apesar dos contratempos, resulte numa tarefa apaixonada; uma tarefa que valha a pena.» (GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, 2002, p. 37)

Responder implica a anterioridade, a prioridade, a precedência e a transcendência, do outro sobre mim, que rasga o meu protagonismo e me institui como *sub-jectum* (submetido), passivo e recetivo às ordens do outro. (cf. COUTO A., 2001, p. 202) Mesmo num contexto de situação limite, o outro continua a interpelar-me. Com I. Renaud, consideramos que «o limite, quer da ajuda, quer da experiência do nada, é o peso da *solidão*. Existe um momento em que não podemos substituir-nos, nem aos seres amados, nem aos que foram entregues ao nosso cuidado. A tarefa ética, contudo, não acaba com isso mesmo; pelo contrário, ela replica-se. O próprio combate com a *solidão* pode ser assistido, acompanhado, ajudado pela pessoa que está simplesmente ao lado. Não somente fisicamente ao lado, mas “ao lado” graças a uma atitude ética de acolhimento do sofrimento do outro.» (RENAUD I. , 1994, pp. 612-613) É então que, seguindo o raciocínio de I. Renaud, se instaura uma certa cumplicidade. E, estranhamente também, é esta cumplicidade que oferece à *solidão* do outro a maior ajuda.

De que falamos quando falamos de “dignidade humana”?

Uma questão surge como prévia a tratamento do voluntariado, como acolhimento da vulnerabilidade - A noção de “dignidade humana.” Esta é hoje algo de consensual na civilização ocidental, sendo aliás a base dos textos fundamentais sobre Direitos Humanos. Aquele cujo corpo não pode exprimir-se ou pode-o de forma difícil, perdeu a dignidade? É o que vamos tratar neste capítulo.

Diz-se, no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 que os direitos humanos são a expressão direta da dignidade da pessoa humana e esta constitui a obrigação dos Estados de assegurarem o respeito que decorre do próprio reconhecimento dessa dignidade⁹⁶ A dignidade como característica comum a todos os seres humanos é relativamente recente.

O Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (CNECV) considera que «podemos talvez dizer que a abordagem atual da dignidade humana se faz sobretudo pela negativa, pela negação da banalidade do mal: é por se estar confrontado com situações de indignidade ou de ausência de respeito que se tem indício de tipos de comportamento que exigem respeito. Nesse sentido, ela é fundamental na definição dos direitos humanos, como na abordagem de novos problemas de bioética e nomeadamente de uma ética do ambiente, uma ética que implica também solidariedade, já que se a dignidade se relaciona com o respeito, as desigualdades sociais e económicas nas sociedades modernas fazem com que uma parte dessas sociedades não se possa respeitar a si própria. Devemos referir ainda o lugar que o homem se atribuiu a si próprio no âmbito dum mundo tecnicizado, que perdeu a ligação ao mundo sensível, ao mundo vivo, cometendo atos indignos contra a vida animal, vegetal.» (CNECV, 1999, p. 5) Por essa razão, «a sobrevivência da nossa espécie está associada à sobrevivência da natureza e, deste modo, ao alargarmos o conceito de dignidade, estamos a assegurar a continuidade dos seres humanos numa ética de responsabilidade pelo futuro (...) Cabe aqui referir esta noção de ética de responsabilidade de Hans Jonas, "que assenta no cuidado, que nos põe no centro de tudo o que nos acontece e que nos faz responsáveis pelo outro, o outro que pode ser um ser humano, ou um grupo social, um objeto, um património, a natureza, o outro que pode ser

⁹⁶ Logo no artigo I, a referida declaração diz: «Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.» (*Declaração universal dos direitos do homem*, 1948)

o nosso contemporâneo, mas que será cada vez mais um outro futuro cujas possibilidades de existência temos que garantir no presente".» (CNECV, 1999, p. 6)⁹⁷

Como afirma este Conselho, deve-se a Immanuel Kant, na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, «uma das contribuições mais decisivas para o conceito de dignidade humana. "No reino dos fins, tudo tem um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se, em vez dela, qualquer outra coisa como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então ela tem dignidade."» (KANT, 1995, p. 77) Como o próprio Kant reconheceu, as respostas às questões colocadas dependiam do nosso conhecimento da natureza do próprio ser humano. O que posso conhecer, fazer ou esperar, depende, em última análise, da minha própria condição humana. *Age de tal modo que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na do outro, sempre e ao mesmo tempo, como um fim e nunca simplesmente como um meio* (Kant). «Para [Kant], o ser humano é um valor absoluto, fim em si mesmo, porque dotado de razão. A sua autonomia, porque ser racional, é a raiz da dignidade, pois é ela que faz do homem um fim em si mesmo.» (CNECV, 1999, pp. 8-9)

Se para Kant a dignidade do ser pessoa assenta no respeito que lhe é devido enquanto fim, para Hegel, residirá no reconhecimento. «É na relação com o outro que se é reconhecido como ser humano. A dignidade é, neste sentido, o efeito deste reconhecimento e a sua fundamentação e neste reconhecimento recíproco o ser humano torna-se capaz de liberdade. Aprendemos com Hegel que todo o processo da cultura é um processo no qual procuramos aceder a níveis cada vez mais profundos de reconhecimento da igualdade. Neste sentido, enquanto o outro não for totalmente livre, eu não sou livre. Em resumo, a dignidade do ser humano repousa sobre o seu ser real, enquanto esta realidade é capacidade daquilo que ele pode ser, e não apenas sobre o que ele faz efetivamente desta capacidade.

Ainda tendo como referência o documento de trabalho a que vimos fazendo alusão, o conceito de “dignidade humana” é o «reconhecimento de um valor. É um princípio moral baseado na finalidade do ser humano e não na sua utilização como um meio. Isso quer dizer que a dignidade humana estaria baseada na própria natureza da espécie humana a qual inclui, normalmente, manifestações de racionalidade, de liberdade e de finalidade

⁹⁷O Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (CNECV) faz aqui uma referência a B. Sousa Santos.

em si, que fazem do ser humano um ente em permanente desenvolvimento na procura da realização de si próprio. Esse projeto de autorrealização exige, da parte de outros, reconhecimento, respeito, liberdade de ação e não instrumentalização da pessoa. Essa autorrealização pessoal, que seria o objeto e a razão da dignidade, só é possível através da solidariedade ontológica com todos os membros da nossa espécie. Tudo o que somos é devido a outros que se debruçaram sobre nós e nos transmitiram uma língua, uma cultura, uma série de tradições e princípios. Uma vez que fomos constituídos por esta solidariedade ontológica da raça humana e estamos inevitavelmente mergulhados nela, realizamo-nos a nós próprios através da relação e ajuda ao outro. Não respeitaríamos a dignidade dos outros se não a respeitássemos no outro.» (CNECV, 1999, p. 10)

A noção de dignidade remete-nos assim para a de “cuidado”; cuidado dos vulneráveis da sociedade; a este grupo pertencem as crianças, os idosos, os doentes e as pessoas com necessidades específicas.

**PARTE III. O VOLUNTARIADO NO ATUAL QUADRO
LEGISLATIVO NACIONAL E INTERNACIONAL**

3.1. Breve contextualização

As antropologias contemporâneas, desde inícios do século passado, têm vindo a sublinhar o importante papel das relações pessoais, em contraposição com a monstruosa mecanização do mundo e a solidão do eu a que conduziu a industrialização do séc. XIX. Neste contexto, insiste-se hoje na importância do voluntariado como expressão plena da realização dos mais nobres valores da cidadania. «A solidariedade tem-se tornado num elemento constitutivo do social, na medida em que não há uma conceção de grupo sem consciência de pertença e de necessidade de partilha. Em suma, o desenvolvimento da ideia da solidariedade, nesta perspectiva, mais não tem feito do que dar corpo a algo que se afigura ter sempre existido, ainda que em moldes distintos e de revelar, de maneira tangível, o que é inerente ao social.» (LEANDRO, 2010, p. 255)

No período recente da nossa história, verifica-se um considerável aumento das necessidades de apoio social à escala mundial, fruto de uma multiplicidade de fatores, entre os quais as consequências dos processos de globalização. Uma tal situação tem conduzido ao fosso entre os “muito ricos” e os “muito pobres.” Além das desigualdades na distribuição da riqueza entre os países do norte e os países do sul, verificamos que na Europa, jovens e desempregados de longa duração, doentes crónicos, emigrantes ou, cada vez mais, populações que apesar de usufruírem de um salário mensal, se vêm a braços com a dificuldade de proverem materialmente à subsistência própria e do seu agregado familiar.

Por todas essas razões, o voluntariado, é hoje um fenómeno muito difundido. As suas origens perdem-se no tempo, mas podemos encontrar os seus primórdios na vida das Igrejas. «Já as mulheres que seguiam Jesus Cristo e os apóstolos e que providenciavam às suas necessidades, eram voluntárias; os diáconos, de quem os Atos dos Apóstolos falam, que administravam as mesas dos pobres, eram voluntários; os primeiros grupos, que deram vida às várias congregações religiosas de serviço, eram grupos espontâneos de voluntariado; as diaconisas das Igrejas Valdenses eram voluntárias. Portanto, há um voluntariado que se organizou nalgumas formas específicas. Algumas são de inspiração cristã, tais como as Misericórdias, existentes sobretudo na Toscana, que remontam a 1400, as Damas de São Vicente, hoje voluntariado vicentino, promovidas por São Vicente de Paulo, e as Conferências de São Vicente, promovidas, no séc. XIX, por Frederico Ozanam, a começar pela França. Outras são de inspiração laica: as assistências públicas e a Cruz Vermelha. Nos anos 60, começa a aparecer, na Itália, um novo voluntariado: o grupo

Abele de Turim, as Comunidades de Capodarco, a Associação João XXIII de Rímini, etc.; um fenómeno que, nos anos 70 e 80, explode numa miríade de grupos e de associações.» (DONI, 2001, p. 1152) Este fenómeno estende-se, entretanto, a toda a Europa. Ainda segundo o mesmo autor, «o voluntariado nascido e desenvolvido nos últimos anos é profundamente diferente do das épocas anteriores. De facto, o primeiro era a expressão da caridade, numa estrutura social estática conservadora; o segundo, pelo contrário, é a expressão da solidariedade e da justiça, na ótica de uma renovação qualitativa e estrutural da sociedade. Na verdade, não nos podemos esquecer de que as expressões atuais do voluntariado mergulham as suas raízes em fenómenos como a queda das grandes ideologias sociais e o consequente crescimento da realidade da sociedade perante a realidade política.» (DONI, 2001, p. 1153)

Em termos éticos, o contributo das religiões monoteístas foi enorme. No seio da Igreja Católica, «as raízes do voluntariado mergulham na reflexão eclesial pós-conciliar, especialmente em Itália, ligada ao tema da promoção humana, desenvolvendo-se, sobretudo, nos anos 70 e 80 [do século passado].» (DONI, 2001, p. 1153) A alma do voluntariado reside na solidariedade que é «o nome laico da caridade cristã. Isso, longe de ser fruto de voluntarismo ou psiquismo, é o resultado operativo de alguns valores éticos cultivados interiormente pela pessoa. Segundo uma conhecida e eficaz sequência da *Pacem in terris* de João XXIII (n.18), estes valores são: a verdade, a justiça, a caridade (ou o amor) e a liberdade. (...) Por sua vez, estes valores éticos exprimem uma imagem bem precisa de Homem, uma antropologia. De facto, não há dúvida de que cada visão do Homem se organiza em valores e princípios éticos e dá vida a comportamentos pessoais e sociais coerentes.» (DONI, 2001, p. 1153). Por essa razão, há quem considere que o fenómeno do voluntariado contém em si uma crítica à sociedade atual oferecendo um novo projeto de sociedade, já que as sociedades ocidentais produzem profundos fenómenos de marginalização. (cf. DONI, 2001, p. 1153)

Propomo-nos fazer, neste capítulo, um muito breve enquadramento jurídico-legal do voluntariado, procurando perceber, na legislação sobre esta temática, traços de carácter antropológico e ético, presentes na mente do legislador. Prestaremos particular atenção à legislação produzida com efeitos na vida da ONGD Leigos para o Desenvolvimento e seus voluntários.

É certo que, como pensa Lévinas, o estado «implica sempre uma certa racionalidade de tipo grego, uma vez que nele a legislação se aplica a todos, possuindo, por isso, carácter de universalidade.» (LÉVINAS, 1982a, p. 117) e, por isso, uma tal

situação fazer certa violência sobre o particular. Trata-se, sugere Lévinas, de ir além das simples leis pronunciadas segundo as regras da universalidade. Depois da justiça universal, existe ainda um espaço para a pessoa única e responsável. Lévinas considera que o modo de explicar a sociedade, a fraternidade e a responsabilidade, segundo um contrato, não explica o fundamento da responsabilidade pelo outro, pois este é anterior à minha liberdade. (cf. LÉVINAS, 1982a, p. 117) Contudo, a elaboração de um normativo legal, deverá expressar as preocupações antropológicas e éticas do período em que foi elaborada.

3.2. O Voluntariado no âmbito da legislação internacional

Atualmente, o voluntariado aparece consagrado em múltiplos normativos legais. Sem pretendermos fazer uma análise exaustiva, mas focando-nos no último século, e fazendo apenas referência aqueles considerados marcos referenciais para a atividade voluntária, damos-nos conta que, desde a **Declaração universal dos direitos humanos**, adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas em **10 de dezembro de 1948**, herdeira da francesa **Declaração de direitos do homem e do cidadão, de 26 de agosto de 1789**, foi elaborada uma fecunda legislação que pretende regulamentar o voluntariado sob diversos aspetos.

Na **Declaração universal dos direitos humanos**, no seu preâmbulo, é enfatizado o «reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e os seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo.» E continua: a Assembleia Geral estatui «a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de carácter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição» (Preâmbulo). Aqui vemos que o supremo objetivo desta Declaração é, reconhecendo a dignidade humana, promover o respeito pelos direitos e liberdades que são devidos a todos os membros da família humana. Tal objetivo apresenta, pensamos, uma formulação que, terá ainda muito vivo o ambiente vivido no período da segunda guerra mundial no que se refere ao desrespeito total pela dignidade da pessoa humana.

É já na segunda metade do século XX que a **Resolução nº 40/212 da Assembleia Geral das Nações Unidas, de 17 de Dezembro de 1985**, no seu artº 1, «convida os governos a celebrar todos os anos, no dia 5 de dezembro, o Dia Internacional dos Voluntários para o desenvolvimento económico e social e exorta-os a adotar medidas para que se tome maior consciência da importante contribuição que trazem os voluntários, facto que estimulará mais pessoas de todas as condições, a oferecer serviços como voluntários, tanto nos seus países de origem como no estrangeiro.» A instituição de um Dia Internacional dos Voluntários, apresentando como razão para tão importante contributo

destes para o desenvolvimento económico e social denota bem da importância dos voluntários para a Assembleia Geral das Nações Unidas.

Entretanto, a **Convenção sobre os Direitos da Criança**, adotada pela Assembleia Geral nas Nações Unidas, **em 20 de Novembro de 1989 e ratificada por Portugal em 21 de Setembro de 1990** volta, no seu preâmbulo, ao fazer referência aos «princípios proclamados pela Carta das Nações Unidas, [como o] reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo» (Preâmbulo), bem como uma série de aspetos relacionados com determinações legislativas anteriores, como o devido às especificidades inerentes ao ser criança. Nesta convenção, acorda-se que «os Estados Partes comprometem-se a respeitar e a garantir os direitos previstos na presente Convenção a todas as crianças que se encontrem sujeitas à sua jurisdição, sem discriminação alguma, independentemente de qualquer consideração de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou outra da criança, de seus pais ou representantes legais, ou da sua origem nacional, étnica ou social, fortuna, incapacidade, nascimento ou de qualquer outra situação (artº 3). Em suma, o «preâmbulo lembra os princípios fundamentais das Nações Unidas e as disposições precisas de vários tratados de direitos humanos e textos pertinentes. Reafirma o facto de as crianças, devido à sua vulnerabilidade, necessitarem de uma proteção e de uma atenção especiais, e sublinha de forma particular a responsabilidade fundamental da família no que diz respeito aos cuidados e proteção. Reafirma, ainda, a necessidade de proteção jurídica e não jurídica da criança antes e após o nascimento, a importância do respeito pelos valores culturais da comunidade da criança, e o papel vital da cooperação internacional para que os direitos da criança sejam uma realidade.»

Em Setembro de 1990, os voluntários reunidos no Congresso Mundial de Voluntariado promovido pela Associação Internacional para o Esforço Voluntário (IAVE), em Paris, proclamaram a **Declaração Universal sobre o Voluntariado**. Este texto, no § 1 do Preâmbulo, refere que os voluntários, «inspirados na Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948 e na Convenção sobre os Direitos da Criança de 1989, consideram o seu compromisso como um instrumento de desenvolvimento social, cultural, económico e do ambiente, num mundo em constante transformação. Fazem seu o princípio de que todas as pessoas têm direito à liberdade de reunião e associação pacífica.» A referida Declaração define o voluntariado como «uma decisão voluntária, apoiada em motivações e opções pessoais, uma forma de participação ativa do cidadão na

vida das comunidades, [que] contribui para a melhoria da qualidade de vida, realização pessoal e uma maior solidariedade, traduz-se, regra geral, numa ação ou num movimento organizado, no âmbito de uma associação, contribui para dar resposta aos principais desafios da sociedade, com vista a um mundo mais justo e mais pacífico, contribui para um desenvolvimento económico e social mais equilibrado, para a criação de empregos e novas profissões» (§ 2).

A mesma Declaração contextualiza o voluntariado como uma exigência decorrente duma vivência responsável da cidadania limitando-se, contudo, a considerar os seus efeitos, valorizando, sobretudo, a contribuição para um mundo mais justo e pacífico e contribuindo, dessa forma, para um desenvolvimento económico e social mais equilibrado.

Já quando enunciam os Princípios Fundamentais do Voluntariado, sublinham o respeito pela dignidade de todo o ser humano, a ajuda mútua e serviço de uma forma desinteressada e com o espírito de parceria e fraternidade (cf. §§ 1-2). Não deixa de revestir particular interesse que esta Declaração considere o voluntariado como fator de realização pessoal. Interessante é também a referência explícita ao estimular o espírito de responsabilidade social e o encorajamento da solidariedade familiar, comunitária e internacional, vindo assim ao encontro ao defendido pela filosofia ocidental, nomeadamente o proposto pela designada filosofia dialógica, quando considera que «eu sou ‘eu’ quando me descubro radicalmente outro em relação a ‘ti’, radicalmente, porque não pode ser de outro modo. É em ato que eu não sou ‘tu’, enquanto padeço teu ato ou tua presença outra. Mesmo que quisesse negar que eu sou eu diante de ti, outro em relação a mim, eu teria ainda e sempre de colocar-me como outro diante de ti, de assumir a responsabilidade de pôr-me em minha realidade própria, outra em relação a ti.» (GILBERT, 2003, p. 184)

Ainda neste documento, «Os voluntários, reunidos por iniciativa da International Association for Volunteer Effort (IAVE), em Congresso Mundial, declaram a sua fé «na ação voluntária, como uma força criadora e mediadora para: Respeitar a dignidade de toda a pessoa, reconhecer a sua capacidade de exercer os seus direitos de cidadão e ser agente do seu próprio desenvolvimento; Contribuir para a resolução dos problemas sociais e do ambiente; A construção de uma sociedade mais humana e mais justa, favorecendo igualmente uma cooperação mundial» (§ 3). Em suma, trata-se de assumir, através da atividade voluntária, a responsabilidade por uma sociedade mais justa e solidária.

Na **Resolução 1977/44, de 22 de Julho de 1997**, o Conselho Económico e Social da Nações Unidas recomenda à Assembleia Geral a adoção do Ano Internacional dos Voluntários. A **Resolução A/52, de 20 de Novembro de 1997**, proclama 2001 como o Ano Internacional dos Voluntários. Esta Resolução foi subscrita por 123 países, entre os quais Portugal. Assim, no ano de 1997, a **Assembleia Geral das Nações Unidas promulgou o ano de 2001 como o Ano Internacional do Voluntariado**, como forma de reconhecimento do mesmo e com o objetivo de conseguir um maior reconhecimento por parte dos Governos e entidades internacionais, nacionais e locais e incentivar o voluntariado em várias vertentes. Portugal aderiu à iniciativa nesse mesmo ano tendo sido aprovada a Lei nº 71/98 de 3 de Novembro (DR 254/98 Série I-A de 1998-11-03).

Na **Declaração Universal do Voluntariado**, adotada pelo Conselho Internacional de Administradores da IAVE – Associação Internacional para o Esforço Voluntário, na sua 16ª Conferência Mundial de Voluntariado, em Amesterdão (janeiro de 2001), o voluntariado é considerado um pilar fundamental da sociedade civil. É aí mostrado, com particular relevo, que «o voluntariado, exercido individualmente ou através de atividade em grupo, é uma forma de (...) os indivíduos poderem exercer os seus direitos e responsabilidades como membros de comunidades, aprendendo e crescendo pela vida fora, realizando todo o seu potencial humano» (§ 1), sublinhando a dimensão da responsabilidade assumida com o outro. A referida declaração aponta como objetivos: «estabelecer pontes através das diferenças que nos separam para que possamos viver em comunidades saudáveis e uniformes, trabalhando em conjunto no sentido de procurar soluções inovadoras para os desafios que nos são comuns e a moldar os nossos destinos coletivos» (§ 1), esclarecendo que «o voluntariado põe em prática efetiva a Declaração das Nações Unidas segundo a qual nós, seres humanos, temos o poder de mudar o mundo» (§ 1), assumindo-se assim, de forma clara a importância da participação ativa de cada um pela responsabilidade global.

Também este documento faz menção explícita a que «todos os voluntários proclamem a sua fé na atividade voluntária como uma força criativa e mediadora que crie comunidades saudáveis e uniformes respeitadoras da *dignidade de todos os povos*» (§ 2).

Um outro aspeto aqui sublinhado é o desafio feito às confissões religiosas para que «encarem o voluntariado como uma resposta apropriada ao chamamento espiritual de todos ao voluntariado» (§ 3). Este repto é curioso, na medida em que faz parte da essência de qualquer religião a atenção ao outro, mormente no que respeita ao desempenho da ação voluntária como exigência a ter com o outro homem, considerado “irmão” e não deveria,

por isso, de carecer de ser recomendado. Para os cristãos, a encarnação de Deus em Jesus Cristo e Seu despojamento sobre a cruz reenvia a um Deus que é essencialmente amor, o mesmo é dizer dom e abandono; onde a justiça acredita que é necessário respeitar absolutamente o outro, que é necessário ir até ao dom de si para que este respeito seja autêntico. A lei, segundo o ensinamento bíblico, não é um conjunto de prescrições, mas uma exigência, que, sem cessar, coloca em questão, interpela, inquieta e encoraja: “Que fizeste tu de teu irmão?”

De alguma forma, é interessante verificar que esta legislação considera que na relação interpessoal, «não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante, de forma assimétrica. A verdadeira união, ou a verdadeira junção, não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente-a-frente. É a afirmação de que o ser humano pode dar lugar à alteridade, à diferença, e que pode renunciar às ilusões de ser todo-poderoso para entrar em aliança com os outros (...).» (WENIN, 1999, pp. 39-40)

A Decisão do Conselho Europeu relativa ao Ano Europeu das Atividades de Voluntariado que Promovam uma Cidadania Ativa, de 27 de Novembro de 2009 (Decisão n.º 2010/37/CE, de 27 de Novembro de 2009), cerca de um década após o “Ano Internacional do Voluntariado,” cria um ano dedicado às Atividades de Voluntariado que promovam uma cidadania ativa, a nível europeu. Entre os principais objetivos, sublinhamos que este ano «contribuirá para mostrar que o voluntariado é uma das dimensões fulcrais da cidadania ativa e da democracia, acionando valores europeus como a solidariedade e a não-discriminação e contribuindo assim para o desenvolvimento harmonioso das sociedades europeias» (§ 3). Por sua vez, no § 4 refere-se que «as atividades de voluntariado constituem uma experiência enriquecedora, permitem o desenvolvimento de capacidades e competências sociais e contribuem para a solidariedade. As ações levadas a cabo por voluntários de todas as idades são cruciais para o desenvolvimento da democracia, um dos princípios fundadores da UE. As atividades de voluntariado podem contribuir para o bem-estar das pessoas e o desenvolvimento harmonioso das sociedades europeias.»

Já na sua Comunicação de Junho de 1997 sobre a promoção do papel das Associações e das Fundações na Europa, a Comissão sublinhou três importantes aspetos das organizações voluntárias e fundações: o aspeto económico da criação de emprego; o aspeto social do contributo para a definição de políticas sociais e, dessa forma, para o progresso social e o aspeto político de promoção da democracia, da cidadania e da participação cívica. Neste documento, pretende-se «sensibilizar as pessoas para o valor e

a importância do voluntariado enquanto expressão de participação cívica e enquanto atividade que contribui para a realização de objetivos comuns a todos os Estados Membros, como o desenvolvimento harmonioso da sociedade e a coesão social (cf. § 11).

Este documento, foi transposto para o sistema jurídico português através da **Resolução do Conselho de Ministros n.º62/2010, 2010**. O Ano Europeu do Voluntariado (AEV) - 2011 contribuirá para «mostrar que o voluntariado é uma das dimensões fulcrais da cidadania ativa e da democracia, convocando valores europeus como a solidariedade e a não discriminação, contribuindo, assim, para o desenvolvimento harmonioso das sociedades europeias. As atividades de voluntariado constituem uma experiência enriquecedora, permitindo o desenvolvimento de capacidades e competências sociais e contribuindo também para o reforço da solidariedade.

Nesta **Resolução do Conselho de Ministros**, houve a preocupação de clarificar conceptualmente alguns aspetos. Nesse sentido, a expressão “atividades de voluntariado” refere-se a todos os sectores de atividade voluntária, formais ou não formais, realizadas por vontade própria das pessoas interessadas, por sua livre escolha e motivação e sem fins lucrativos. Beneficiam as pessoas voluntárias a nível individual, as comunidades e a sociedade como um todo e constituem um veículo para os indivíduos e a sociedade examinarem as necessidades e preocupações a nível humano, social, intergeracional ou ambiental, sendo muitas vezes levadas a cabo em apoio de uma organização sem fins lucrativos ou de uma iniciativa da comunidade. As atividades de voluntariado não substituem as oportunidades de emprego profissional pago mas acrescentam valor à sociedade» (Preâmbulo).

Nesta resolução a que vimos fazendo referência, houve a vontade de valorizar as atividades de voluntariado, sendo, para isso necessário criar condições aos cidadãos de participarem na sua realização. Uma tal participação permite o desenvolver um sentimento de pertença e o empenhamento dos cidadãos em relação à sociedade em que estão inseridos a todos os níveis: local, regional, nacional e europeu. O legislador expressa-se desta forma: «Nas sociedades contemporâneas, em rápida mutação, torna-se necessário garantir medidas eficazes de apoio às atividades de voluntariado de forma a permitir a participação de um maior número de pessoas nessas atividades. É, pois, importante apoiar a aprendizagem mútua e o intercâmbio, bem como o desenvolvimento de boas práticas a nível local, regional, nacional e comunitário» (Preâmbulo).

Ainda segundo este documento, «O principal objetivo do AEV-2011 é, através do intercâmbio de experiências e de boas práticas, incentivar e apoiar as iniciativas da UE,

dos Estados membros e das autoridades locais e regionais na criação de condições propícias ao desenvolvimento do voluntariado na UE, bem como aumentar a visibilidade das atividades de voluntariado. São ainda objetivos do AEV - 2011: 1) Incentivar o voluntariado para consolidar a sua prática no âmbito das iniciativas destinadas a promover a participação cívica e as atividades interpessoais a nível da UE; 2) Criar condições para que os organizadores de atividades de voluntariado possam melhorar a sua qualidade e desenvolver novos tipos de atividades de voluntariado, bem como incentivar a criação de redes, a mobilidade, a cooperação e as sinergias no interior da sociedade civil e entre a sociedade civil e os outros sectores no contexto da UE; 3); Reconhecer as atividades de voluntariado a fim de encorajar a atribuição de incentivos adequados aos indivíduos, empresas e organizações empenhadas nas atividades de voluntariado e garantir, a nível da UE e dos Estados membros, o reconhecimento das atividades de voluntariado pelos responsáveis políticos, as organizações da sociedade civil, as instituições públicas, o sector da educação formal e não formal e os empregadores no que diz respeito às capacidades e competências desenvolvidas através do voluntariado; 4) Sensibilizar os cidadãos para o valor e a importância do voluntariado enquanto expressão de participação cívica e enquanto atividade que contribui para a realização de objetivos comuns a todos os Estados membros, como o desenvolvimento harmonioso da sociedade e a coesão social» (Preâmbulo).

Esta Resolução do Conselho de Ministros merecer-nos-á uma análise mais detalhada no ponto seguinte “O Voluntariado no âmbito da legislação nacional.”

3.3. O Voluntariado no âmbito da legislação nacional

Encontrar legislação portuguesa sobre o voluntariado, ou, pelo menos, sobre normativos legais que, mais tarde haviam de dar origem a legislação, no âmbito do voluntariado, na forma organizada como o conhecemos hoje, implica recuarmos ao já longínquo ano de 1976, através do **Decreto-Lei n.º 180/76, de 9 de Março** em que o Estado Português pretendia estabelecer uma frutuosa colaboração com os novos Estados, surgidos após a independência das ex-colónias, tornando-se imperioso criar um sistema mais expedito e consentâneo com as novas realidades, que permitisse criar condições de regularidade e eficiência.

Cerca de uma década depois, o Ministério dos Negócios Estrangeiros, através do **Decreto-Lei n.º 363/85 de 10 de Setembro**, (entretanto revogado pelo **Artigo 31.º da Lei n.º 13/2004, de 14 de Abril**), considera que se torna «da maior conveniência e oportunidade que a cooperação venha a ser perspectivada e inscrita num âmbito mais generalizado, quer no aspeto territorial, alargando-a a outros países que não os de língua oficial portuguesa, quer no aspeto sectorial (incluindo o campo das relações de cooperação nos domínios técnico, económico e empresarial), por forma a permitir acompanhar a evolução continuamente sentida. Entretanto, a celebração de acordos especiais de cooperação com os Estados de São Tomé e Príncipe, Guiné, Angola, Cabo Verde e Moçambique, que introduziram cláusulas que já não se ajustam às disposições contidas no Decreto-Lei n.º 180/76, e a criação em Portugal de estruturas vocacionadas, pela sua especificidade, aos vários campos em que a atividade da cooperação se exerce (Decretos-Lei n.ºs 486/79 e 487/79, ambos de 18 de Dezembro), que criaram, respetivamente, a Direcção-Geral de Cooperação e o Instituto para a Cooperação Económica, mais acentuaram a necessidade de se rever aquele diploma legal, ajustando-o à realidade atual e imprimindo-lhe uma dinâmica que melhor permita corresponder à desejável consolidação e incremento da cooperação internacional» (Decreto-Lei n.º 363/85, Preâmbulo, § 2). Por essa razão, o governo, através deste Decreto-Lei, no seu artigo 1 «estabelece as normas e define os princípios que regem a atuação do cooperante, integrantes do seu estatuto.» Contudo, esta legislação foi revogada pelo artigo **31.º da Lei n.º 13/2004, de 14 de Abril**, constituindo, em nosso entender, um duro golpe na atividade de cooperação com estes países.

O **Decreto-Lei n.º 40/89, de 12 de fevereiro (DR 27/89 Série I de 1989-02-01)** institui o seguro social voluntário, regime contributivo de carácter facultativo, no âmbito da Segurança Social, em que podem ser enquadrados os voluntários. O seguro social voluntário foi objeto de adaptação ao voluntariado pelo **Decreto-Lei n.º 389/99, de 30 de Setembro**. Realça-se, na criação deste seguro social voluntário, a importância que o Estado Português reconhece às atividades exercidas em regime de voluntariado, possibilitando aos voluntários um seguro social.

O **Decreto-Lei n.º 168/93, de 11 de Maio (DR 109/93 Série I-A de 1993-05-11)** estatui que o voluntariado «é, por excelência, uma via para a realização do homem e para a formação do cidadão» (Preâmbulo). Tal perspetiva apresenta-se-nos como muito importante, num contexto social onde o voluntariado começou, há pouco, a ter expressão visível, uma vez que apenas três anos antes, no Congresso Mundial de Voluntariado promovido pela IAVE, em 1990, se havia considerado o voluntariado como «uma decisão voluntária, apoiada em motivações e opções pessoais, uma forma de participação ativa do cidadão na vida das comunidades (...)» (Congresso Mundial de Voluntariado promovido pela IAVE, 1990, § 1).

O presente diploma «define o enquadramento dos projetos de solidariedade, de natureza social ou cultural, com incidência nas comunidades do território nacional, bem como o regime aplicável aos jovens voluntários para a solidariedade, adiante designados por JVS, que neles se integrem, visando estimular o desenvolvimento de ações de voluntariado e contribuir para a formação integral dos jovens» (Preâmbulo).

Por sua vez, o **Decreto-Lei n.º 205/93, de 14 de Junho (DR 137/93 SÉRIE I-A de 1993-06-14)** Estabelece medidas relativas à concretização de ações de voluntariado jovem para a cooperação. O governo, considerando que há que valorizar as ações de voluntariado juvenil «caracterizadas por elevado altruísmo e generosidade» (Preâmbulo) e, por outro lado, o «ter presente o importante papel que as organizações não governamentais para o desenvolvimento e diversas entidades privadas de fins não lucrativos têm assumido na cooperação» (Preâmbulo), define «o enquadramento de projetos de cooperação para o desenvolvimento a estabelecer com os países africanos de língua oficial portuguesa, no âmbito das políticas de cooperação, bem como o regime aplicável aos jovens voluntários para a cooperação que neles se integrem, adiante designados por JVC» (artº 1).

As **Portarias n.º 685/93, de 22 de Julho (DR 170/93 SÉRIE I-B de 1993-07-22)** e **n.º 686/93, de 22 de Julho (DR 170/93 SÉRIE I-B de 1993-07-22)**, aprovam,

respetivamente, o Regulamento de Execução do Voluntariado Jovem para a Solidariedade e o Regulamento de Execução do Voluntariado Jovem para a Cooperação.

A Lei nº 71/98 de 3 de Novembro estabelece as Bases do enquadramento jurídico do voluntariado. A presente lei visa «promover e garantir a todos os cidadãos a participação solidária em ações de voluntariado e definir as bases do seu enquadramento jurídico» (§ 1). Antes de mais, a lei define voluntariado como «o conjunto de ações de interesse social e comunitário realizadas de forma desinteressada por pessoas, no âmbito de projetos, programas e outras formas de intervenção ao serviço dos indivíduos, das famílias e da comunidade, desenvolvidos sem fins lucrativos por entidades públicas ou privadas» (§ 1). Salvaguardam-se as atividades enquadradas no âmbito do voluntariado, as atividades desenvolvidas no âmbito familiar ou de boa vizinhança. Já no artigo 3º define-se o voluntário como «o indivíduo que de forma livre, desinteressada e responsável se compromete, de acordo com as suas aptidões próprias e no seu tempo livre, a realizar ações de voluntariado no âmbito de uma organização promotora.» Sublinhe-se aqui a forma como a lei se refere ao voluntário: *aquele que, de forma livre, desinteressada e responsável se compromete em ações de voluntariado*. Apesar do articulado não aprofundar, em termos antropológicos, a noção de responsabilidade, é de referir que, ao menos na forma de exercer o voluntariado, ela apareça. Em nosso entender, a responsabilidade assumida pelo voluntário vai muito além da forma como assume e desenvolve as ações de voluntariado: a responsabilidade de cada cidadão deve ser exercida, de forma mais intensa e profunda. Ser-se responsável *pelo* outro passa por assumir-se a responsabilidade *com* o outro, não apenas no exercício do voluntariado, mas como princípio ético orientador da existência humana.

Mais adiante, enunciam-se os princípios do voluntariado: solidariedade, participação, cooperação, complementaridade, gratuidade, responsabilidade e convergência» (artº 6, § 1). Também consideramos pobre a aclaração dada para cada um dos princípios do voluntariado. No que concerne ao princípio da responsabilidade, aspeto fundamental da nossa tese, o legislador considera que essa se traduz em reconhecer que «o voluntário é responsável pelo exercício da atividade que se comprometeu realizar, dadas as expectativas criadas aos destinatários do trabalho voluntário» (artº 6, § 6). Na nossa perspetiva, o legislador poderia ter ido mais longe e tendo em conta o estágio de desenvolvimento em que a humanidade se encontrava, à data, deveria o legislador assumir, com âmbito comunitário, a responsabilidade moral já que, em nosso entender, a situação contemporânea exige uma macroética. A responsabilidade erigida em princípio

possui uma dimensão moral própria, sendo essencial em inúmeras vertentes da ação humana e, por essa razão, deveria merecer, por parte dos decisores políticos uma maior atenção. Contudo, uma vez que esta é uma lei que estabelece o enquadramento jurídico do voluntariado, concordamos com a perspectiva de G. Marín para quem há que distinguir a ética da justiça da ética do cuidado, onde a primeira aparece como respeitando os direitos e a segunda caracteriza-se por uma avaliação mais contextual, com as peculiaridades de cada situação. (cf. MARÍN, 1993, p. 3)

O artigo 4º desta Lei de Bases do Voluntariado considera ainda como entidades promotoras do voluntariado «as entidades públicas da administração central, regional ou local ou outras pessoas coletivas de direito público ou privado, legalmente constituídas, que reúnam condições para integrar voluntários e coordenar o exercício da sua atividade (...); Poderão igualmente aderir ao regime estabelecido no presente diploma, como organizações promotoras, outras organizações socialmente reconhecidas que reúnam condições para integrar voluntários e coordenar o exercício da sua atividade» (artº 4, §§ 1-2). Já no ponto três do mesmo articulado refere-se ainda que a «atividade referida nos números anteriores tem de revestir interesse social e comunitário e pode ser desenvolvida nos domínios cívico, da ação social, da saúde, da educação, da ciência e cultura, da defesa do património e do ambiente, da defesa do consumidor, da cooperação para o desenvolvimento, do emprego e da formação profissional, da reinserção social, da proteção civil, do desenvolvimento da vida associativa e da economia social, da promoção do voluntariado e da solidariedade social, ou em outros de natureza análoga.» É este o enquadramento onde se situa a ONGD Leigos para o Desenvolvimento, como ONG que desenvolve a sua atividade no âmbito da cooperação para o desenvolvimento.

O papel do estado é definido, neste diploma, como o de reconhecer «o valor social do voluntariado como expressão do exercício livre de uma cidadania ativa e solidária que promove e garante a sua autonomia e pluralismo» (artº 5). Também neste ponto, consideramos que o estado deverá ter um papel maior que o de mero reconhecimento do valor social do voluntariado. Sendo o voluntariado *expressão do exercício livre de uma cidadania ativa e solidária*, o estado deveria apresentar-se como responsável *com o outro*, na pessoa do voluntário, tal como acima enunciámos.

No que concerne aos direitos e deveres do voluntário consignados no capítulo III desta Lei de Bases do enquadramento jurídico do voluntariado sublinha-se o articulado na alínea c), e) e f) do artigo 7º, respetivamente, «enquadrar-se no regime do seguro social voluntário, no caso de não estar abrangido por um regime obrigatório de segurança social»

e «faltar justificadamente, se empregado, quando convocado pela organização promotora, nomeadamente por motivo do cumprimento de missões urgentes, em situações de emergência, calamidade pública ou equiparadas» e ainda «receber as indemnizações, subsídios e pensões, bem como outras regalias legalmente definidas, em caso de acidente ou doença contraída no exercício do trabalho voluntário.» Trata-se de um importante passo, no sentido de reconhecer, de forma efetiva, o valor e a importância, para a sociedade em geral do trabalho realizado pelos voluntários.

Esta Lei viria a ser regulamentada pelo **Decreto-Lei n.º 389/99, de 30 de setembro**, criando assim as condições à promoção e apoio do voluntariado.

A **Resolução da Assembleia da República n.º 7/99, de 19 de Fevereiro** aprova, para ratificação, o Tratado de Amesterdão, que altera o Tratado da União Europeia, os Tratados que instituem as Comunidades Europeias e alguns atos relativos a esses Tratados, incluindo o Anexo e os Protocolos, bem como a Ata Final com as Declarações, entre as quais a 38, relativa às atividades de voluntariado. Aí reconhece-se «o importante contributo prestado pelas atividades de voluntariado para o desenvolvimento da solidariedade social» e a Comunidade propõe-se incentivar «a dimensão europeia das organizações de voluntariado, destacando especialmente o intercâmbio de informação e experiências, bem como a participação dos jovens e dos idosos nas atividades de voluntariado» (Anexo 38).

A **Resolução do Conselho de Ministros n.º 50 (2.ª SÉRIE), de 30 de Março de 2000 (D.R., II SÉRIE, n.º 94, de 20 de Abril)** define a composição e o funcionamento do Conselho Nacional para a Promoção do Voluntariado. O referido documento, no preâmbulo, dá alguns esclarecimentos sobre o funcionamento do Conselho Nacional para a Promoção do Voluntariado: «trata-se de uma entidade que, para além de promover diversas ações especialmente relacionadas com a efetivação dos direitos dos voluntários, tem ainda como competência desenvolver todas as ações indispensáveis à promoção, coordenação e qualificação do voluntariado (...).»

A **Lei n.º 13/2004, de 14 de Abril (DR 88/2004 SÉRIE I-A de 14 de Abril de 2004)** estabelece o enquadramento jurídico do agente da cooperação portuguesa e define o respetivo estatuto jurídico. Particular interesse tem aqui as modalidades de agente de cooperação, definidas no artigo 3º: “Promotor de cooperação”, “Executor de cooperação”, “Ação de cooperação” e “Ajuda humanitária”. Na alínea e), do citado artigo, define-se o voluntário como «o cidadão abrangido pelo regime previsto na Lei nº 71/98, de 3 de Novembro, que exerça a sua atividade no âmbito de ações de cooperação.» Desta forma,

ao considerar-se o voluntário no âmbito do “agente de cooperação”, permite-se, «nos casos em que o promotor ou o executor seja o Estado Português, aos candidatos a agentes da cooperação que sejam funcionários públicos ou agentes da Administração Pública ser requisitados pelo IPAD ao respetivo serviço (....)» (artº 4, § 2). Esta Lei veio assim permitir, pelo disposto no artigo 29º, que ao voluntário seja «aplicável, com as devidas adaptações, o regime do agente da cooperação previsto na presente lei, salvo na parte em que, pela sua natureza, seja incompatível com a lei de bases do enquadramento jurídico do voluntariado.»

A Lei n.º 20/2004, de 5 de Junho de 2004 (DR 132/2005 SÉRIE I-A, de 5 de Junho de 2004) aprova o Estatuto do Dirigente Associativo Voluntário. Nesta lei salienta-se a salvaguarda dos direitos dos dirigentes associativos voluntários. No artigo 3º diz-se, no § 1. que os dirigentes associativos «não podem ser prejudicados nos seus direitos e regalias no respetivo emprego por virtude do exercício de cargos de direção nas associações.» Considera ainda, no § 2. que «existindo outro regime mais favorável para o dirigente associativo voluntário, designadamente em instrumento de regulamentação coletiva de trabalho, esse regime prevalece sobre as disposições da presente lei.» Trata-se, não de uma qualquer benesse, mas de reconhecer a importância do trabalho voluntário realizado no âmbito associativo.

O Decreto-Lei n.º 176/2005, de 25 de Outubro de 2005 (DR 205/2005 SÉRIE I-A, de 25 de Outubro de 2005) introduziu algumas alterações ao Decreto-Lei n.º 389/99, de 30 de Setembro no n.º 1 do art.º 4.º do Decreto-Lei n.º 389/99, de 30 de Setembro sobre o Cartão de identificação de voluntário.

O Despacho n.º 4456/2005, de 3 de Fevereiro de 2005 (DR SÉRIE II, de 3 de Fevereiro de 2005) regula os procedimentos necessários ao reconhecimento do tempo de serviço prestado por professores/formadores que celebrem contratos de voluntariado com organizações não-governamentais ou outras entidades privadas de utilidade pública para o exercício de funções docentes/formação no âmbito da cooperação para o desenvolvimento em projetos e programas reconhecidos e apoiados pelo Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento. Esta medida manifesta o reconhecimento, por parte do estado português, para com os voluntários, reconhecendo que o tempo de serviço prestado, em regime de voluntariado, pelos professores/formadores, em países lusófonos, possa contar, de forma semelhante, para efeitos de concurso, ao prestado por docentes/formadores em território nacional. Também este normativo não vem consagrar uma qualquer prerrogativa, mas antes conceder aquilo que é um dever do estado:

reconhecer o trabalho voluntário desenvolvido por Professores/formadores ao serviço de populações não escolarizadas dos PALOP.

A Resolução do Conselho de Ministros n.º 196/2005, de 22 de Dezembro de 2005 (DR 244/2005 SÉRIE I-B, de 22 de Dezembro de 2005) define as linhas de orientação para a cooperação portuguesa, elaboradas, pela primeira vez, em 1999, pelo Conselho de Ministros. Na altura, num documento de orientação estratégica com o título “A cooperação portuguesa no limiar do século XXI”, fez-se uma descrição coerente e completa da política de cooperação portuguesa. O documento, na introdução, apresenta as razões desta resolução de conselho de ministros: «exige-se, por uma questão de *responsabilidade e responsabilização política*, e por razões de eficiência e clareza quanto aos objetivos, que se definam as linhas de orientação para a cooperação portuguesa» (Introdução, § 1). Temos assim que esta resolução pretende definir as linhas de orientação para a cooperação portuguesa por razões de responsabilidade e responsabilização política. Por essa razão, desta resolução faz parte integrante o documento de orientação estratégica da cooperação denominado “Uma visão estratégica para a cooperação portuguesa”, anexo à presente resolução e que nos vai merecer uma cuidada análise no articulado que diretamente se prende com o voluntariado.

Neste documento, é claro que se pretende unificar os esforços no âmbito das diversas ações de cooperação para o desenvolvimento, vetor essencial da política externa, que, nesta altura, «adquire um particular sentido estratégico, constituindo um elemento de diferenciação e de afirmação de uma identidade própria na diversidade europeia, capaz de valorizar o património histórico e cultural do país. Torna-se assim necessário dotar a política de cooperação de mais rigor e coerência estratégica, de um comando político mais eficaz, de uma organização mais racional e de um sistema de financiamento adequado» (Introdução). Por essa razão, na introdução clarifica-se que se pretende «um esforço no sentido da rentabilização da cooperação portuguesa - rentabilização para os países beneficiários e rentabilização para Portugal, nomeadamente para a sua inserção mais dinâmica nas redes e nos mecanismos que constituem a malha da globalização.»

As razões para a definição das linhas gerais da cooperação portuguesa aparecem claramente explícitas no documento: «em outros momentos, a cooperação - a portuguesa e a de outros países - encontrava a sua justificação num conglomerado de razões que incluíam sentimentos de solidariedade humanitária ou política, interesses de ordem geoestratégica ou económica e expressões de proximidade linguística ou cultural. Hoje, sobrepõe-se a este tipo de raciocínio a consciência de que, para funcionar, a globalização

não pode continuar a ter largas manchas de exclusão no Hemisfério Sul» (Introdução). É particularmente importante que um documento que define as linhas de orientação para a cooperação portuguesa, diga explicitamente que às razões de *solidariedade humanitária* se sobreponham razões que se prendem com o funcionamento da globalização. Neste aspeto recordamos o que disse M. Buber, a propósito das instituições que, muitas vezes, realizam o ISSO, em detrimento da relação. «As instituições são o “fora”, onde se está para toda sorte de finalidades, onde se trabalha, se faz negócios, se exerce influência, se faz empreendimentos, negócios, onde se organiza, administra e exerce uma função. (...) Os sentimentos são o “dentro,” onde se vive e se descansa das instituições. Aí o espectro das emoções vibra diante do olhar interessado; aí o homem usufrui sua ternura, seu ódio, seu prazer e sua dor, quando esta não é muito violenta. Aí cada um se sente em casa, se estira na cadeira de balanço.» (BUBER, 1960, p. 44-45)

Contudo, o mesmo documento sublinha logo no início que «o enquadramento e a coordenação multilateral assumem-se como uma via privilegiada para permitir a convergência de esforços no sentido da promoção do desenvolvimento sustentável universal, alicerçando a globalização numa base mais justa e contribuindo para diluir alguns dos novos riscos e ameaças» (Parte I, § 2). Trata-se, em nosso entender, de assumir a responsabilidade por um desenvolvimento sustentável, traço importante da responsabilidade pelo outro que defendemos neste trabalho. O documento traça «o quadro geral das tendências internacionais que definem os esforços cada vez mais integrados e institucionalizados de ajuda ao desenvolvimento dos vários países doadores, nos quais Portugal se insere. Tais esforços constituem o contexto de esperança e empenho da próxima década, para que em 2015 o mundo se apresente mais otimista, o que só acontecerá se forem aproveitadas as oportunidades e sinergias que resultam de um esforço partilhado por todos» (Parte I, § 2). Esta formulação vem de encontro à nossa perspectiva, segundo a qual o verdadeiro desenvolvimento terá de resultar de um esforço partilhado por todos os intervenientes.

No que concerne à coordenação internacional, há dois aspetos relevantes, em nosso entender: o direcionar a intervenção dos doadores, a partir das prioridades enunciadas pelos beneficiários e, por outro lado, o desligamento da ajuda, no sentido de uma maior responsabilização daqueles que a recebem. É assim que o documento se expressa: «A Declaração de Roma, de 2003, marcou a tendência para o alinhamento das políticas dos doadores com as prioridades dos beneficiários, e foi sublinhada na Declaração de Paris, de 2005. Ambas se inserem numa lógica bidimensional de apropriação pelos beneficiários

das políticas de desenvolvimento, por um lado, e, por outro, de capacitação dos beneficiários para definirem eles próprios prioridades que possam ser aproveitadas pelos doadores. Uma outra preocupação prende-se com o desligamento da ajuda, pretendendo-se desta forma uma maior influência das considerações de eficácia na definição das prioridades e eixos de políticas, em detrimento dos interesses políticos ou económicos dos países doadores. (...) Esta tendência é apoiada pela definição de metas, objetivos e indicadores bastante precisos, em diversos eixos de atuação, que permitem condicionar a ajuda internacional a esses critérios técnicos» (Parte I, § 2.2). Desta forma, é inequívoco que se suscita a responsabilização dos países recetores na procura de soluções. Em nosso entender, este será o caminho a trilhar pela ajuda a um efetivo desenvolvimento, assumindo-se assim os países doadores como responsáveis *pelo* outro e *com* o outro. Essa tem sido a perspetiva assumida na ONGD Leigos para o desenvolvimento, no quarto de século da sua existência, como demonstraremos no capítulo seguinte.

Ainda no que concerne ao desenvolvimento sustentável e à responsabilidade pelo desenvolvimento económico e social, o documento manifesta uma grande preocupação a esse nível, quando afirma que «a cooperação portuguesa, em consonância com as boas práticas internacionais neste domínio, está empenhada em promover iniciativas que estimulem o desenvolvimento sustentável, equilibrando o crescimento económico com mecanismos de proteção social - para que a geração de riqueza não seja acompanhada da criação de pobreza - e de proteção ambiental - para que a riqueza material não seja gerada a partir da delapidação do património ambiental. Em relação à proteção social, cabe também salientar o trabalho desenvolvido em sede dos acordos de segurança social existentes com Portugal e que visam promover a proteção social de pessoas originárias de países com os quais Portugal desenvolve ações de cooperação. A inclusão social e o apoio ao desenvolvimento de infraestruturas sociais assume, neste quadro, especial relevo» (Parte I, § 3.4).

Em termos de prioridades geográficas «a valorização do espaço da CPLP é, pela riqueza da partilha de conhecimentos e pela posição estratégica que pode assumir no seio da comunidade internacional, uma prioridade para Portugal» (Parte II, § 4.1). Por outro lado, a boa governação, a participação e a democracia, bem como desenvolvimento sustentável e luta contra a pobreza e educação para o desenvolvimento são outras tantas formas de assumir a responsabilidade pelo outro, no quadro da cooperação portuguesa.

Mereceu-nos particular atenção o documento quando, citando Kofi Annan estabelece uma relação dialética entre segurança, desenvolvimento e direitos humanos, ao afirmar

que «a natureza dos problemas com que se confrontam os “Estados frágeis” exige uma abordagem multilateral e bilateral concertada. Portugal apoiará iniciativas multilaterais destinadas a tornar o mundo mais seguro, sendo fundamental recordar a este respeito as palavras de Kofi Annan no seu relatório *In larger freedom*: “[...] não teremos desenvolvimento sem segurança, não teremos segurança sem desenvolvimento, e não teremos nenhum dos dois sem respeito pelos direitos humanos”» (Parte II, § 5.1). Esta afirmação apresenta-se-nos como lapidar da importância que tem a responsabilidade assumida com estes povos, no sentido do desenvolvimento global.

É ainda de referir que este documento define que «a função principal do fórum de cooperação para o desenvolvimento é a de desenvolver, entre os diversos atores que não pertencem à administração central do Estado, mecanismos de reconhecimento, conhecimento e coordenação entre eles e com a instituição coordenadora da cooperação portuguesa, o IPAD. Constitui-se como um fórum de coordenação com a sociedade civil e com a administração local, devendo abranger organizações que desenvolvam, comprovadamente e de forma regular, ações de educação e cooperação para o desenvolvimento. Entre estas organizações encontram-se a Plataforma das ONGD, a Associação Nacional de Municípios, o ICEP e as empresas que partilham dos princípios e atuam no âmbito da responsabilidade social, as fundações, associações empresariais e sindicais e outras. A complementaridade e a coordenação de ações no seio da sociedade civil e destas com o IPAD potenciarão a coerência e a eficácia da política de cooperação portuguesa» (Parte III, § 7.5).

Este documento faz uma importante referência às instituições da sociedade civil referindo a relevância da coordenação no sentido de rentabilizar esforços. Neste contexto, «reconhece a mais-valia da sociedade civil, enquanto conjunto de associações, empresas e impulsos de natureza não-governamental, independente e autónoma, que constituem um espaço privilegiado para o exercício de uma cidadania ativa e responsável» (Parte III, § 8).

Sobre o voluntariado, este documento diz que se «torna ainda premente contribuir para reforçar as dinâmicas espontâneas da sociedade civil, nomeadamente apoiando, através de instrumentos e mecanismos legais, a criação de um voluntariado para a cooperação, jovem e sénior, enquadrando aqueles que de forma voluntária pretendem contribuir com o seu conhecimento e experiência para o fortalecimento da cooperação portuguesa. Na verdade, o capital humano em Portugal representa um recurso muito importante para a cooperação (...)» (Parte III, § 8.1). Já no § 9.6 refere-se que «há, portanto, que criar condições legais

e mecanismos que permitam integrar de forma profissional a disponibilidade voluntária dos indivíduos que desejam participar ou colaborar nos referidos projetos. Neste sentido, há que corresponder, em particular, a dois públicos-alvo mais disponíveis, em termos da sua carreira profissional, para participarem com maior disponibilidade temporal nestes projetos: os jovens e as pessoas já reformadas, os seniores. Assim, será desenvolvido um mecanismo para o voluntariado para a cooperação, jovem e sénior, inserido no atual enquadramento legal da lei do voluntariado, Lei nº 71/98, de 3 de Novembro, adaptando-se este enquadramento à medida das necessidades» (Parte III, § 9.6). Esta “intenção” parece-nos insuficiente, pois também se deveria criar condições para aqueles que se encontram na fase ativa da vida poderem colaborar no âmbito da cooperação portuguesa, em projetos de longa duração, desenvolvidos no âmbito das ONGD. Mesmo no que concerne às faixas etárias aqui privilegiadas tal intenção permanece por regulamentar.

O ponto 8.2.1 do documento que vimos citando é dedicado às ONGD e aí, além de se descrever a sua história tecem-se algumas considerações sobre as relações entre estas e o estado português: «as ONGD são associações da sociedade civil, de direito privado e fim não lucrativo, criadas expressamente com o propósito de trabalhar no âmbito da cooperação para o desenvolvimento. A relação institucional entre o Estado Português e as ONGD é recente. Só em 1994 se aprovou a primeira lei que definia o estatuto das ONGD, reconhecendo a sua qualidade de parceiros da cooperação oficial portuguesa e, portanto, considerando-as passíveis de subvenção financeira por parte do Estado Português. O passado recente caracteriza-se, no entanto, por uma ausência de mecanismos de diálogo e de coordenação, quando não mesmo pela desconfiança ativa e o conflito aberto entre o Estado e as ONGD. Tal abordagem, já corrigida, fragilizou a capacidade operacional e a imagem nacional e internacional da cooperação portuguesa, sendo sobretudo importante aprender a partir dessa experiência negativa, e não voltar a cometer os mesmos erros» (Parte III, § 8.2.1). Não deixa de ser interessante que o legislador assuma ter existido, no passado, uma *ausência de mecanismos de diálogo e de coordenação, quando não mesmo pela desconfiança ativa e o conflito aberto entre o Estado e as ONGD*. O mesmo ponto, deste documento, refere que existem «duas dimensões específicas de atuação que se complementam e para as quais serão desenvolvidos mecanismos apropriados: uma componente nacional, onde se enquadra a “educação para o desenvolvimento” (ED), e uma dimensão internacional, que abrange quer a “cooperação para o desenvolvimento” quer a “ajuda de emergência e humanitária.”

A Portaria n.º 87/2006, de 24 de Janeiro de 2006 (DR 17/2006 SÉRIE I-B, de 24 de Janeiro de 2006) aprova o modelo de cartão de identificação do voluntário.

Particular importância, no contexto do nosso trabalho, merece o **“Código de Conduta do Voluntariado para a Cooperação”, de 21 de Outubro de 2006**, da Plataforma Portuguesa das ONGD. Como se refere no preâmbulo, este surge «com o objetivo de unir os esforços das Organizações Não Governamentais para o Desenvolvimento (ONGD) associadas da Plataforma Portuguesa das ONGD (...) que trabalham na área do Voluntariado em torno das questões de interesse comum e de otimizar o assento da Plataforma no Conselho Nacional de Promoção de Voluntariado. Em função desses interesses comuns foi criado em Junho de 2005 o Grupo de Voluntariado da Plataforma» (Plataforma Portuguesa das ONGD, 2006, Preâmbulo). Embora mantendo-se aberta a outras ONGD, a Plataforma surge, na altura, constituída por seis ONGD, entre as quais se insere a ONGD Leigos para o Desenvolvimento.⁹⁸Neste “Código”, foram redigidos um conjunto de objetivos comuns a atingir no voluntariado que levam a efeito. «Um deles é a conceção e assinatura conjunta de um Código de Conduta que, vinculando as organizações subscritoras no compromisso comum sobre os princípios que a todas norteiam, visa deixar expressa a declaração de valores que, a par da legislação nacional aplicável, regulam o Voluntariado que levam a cabo» (Preâmbulo).

No ponto um do documento esclarece-se o que, no seio da plataforma se entende por «Voluntariado para a Cooperação (doravante na versão abreviada de “Voluntariado”) a ação daqueles que agem de livre vontade, sem remuneração, em benefício de terceiros de Países em Desenvolvimento, no quadro de um programa de Voluntariado de uma determinada organização promotora» (§ 1).

Dentre os aspetos que consideramos essenciais neste documento, enunciamos os valores de base, com que se identificam todas as ONGD que subscrevem o presente código: «a) Respeito pela dignidade da Pessoa e do Ser Humano: quer a entidade promotora quer o Voluntário deverão agir no rigoroso e estrito respeito da dignidade humana. b) A Parceria: deve ser baseada na compreensão mútua entre todos os intervenientes, na articulação de esforços e recursos, construída numa perspetiva de igualdade e de respeito pela autonomia de cada um. c) A Qualidade: destinada a garantir

⁹⁸ As restantes ONGD são: **ASP** Associação Saúde em Português; **FEC** – Fundação Evangelização e Culturas (hoje, Fé e Cooperação); **ISU** – Instituto de Solidariedade e Cooperação Universitária; **MDM** – Médicos do Mundo; **OMAS/LBN** – Obra Missionária de Ação Social / Leigos Boa Nova; **OIKOS** – Cooperação e Desenvolvimento e a **SOLSEF** – Sol Sem Fronteiras.

a qualidade do Voluntariado aumentando o profissionalismo do sector. d) Preparação de intervenção: a formação prévia dos Voluntários é crucial para o sucesso de um programa, bem como para o garantir da confiança nas organizações promotoras por parte dos próprios Voluntários e do público-alvo da ação. e) As atitudes apropriadas dos Voluntários: o Voluntário deve centrar-se nos interesses e necessidades dos destinatários da sua ação, mais do que com aquilo que pessoalmente poderão obter da experiência, pois integram uma iniciativa organizada tornando-se num elemento do projeto/de uma equipa. f) Reconhecimento: central aos princípios deste Código é o reconhecimento do valor do Voluntariado e do Voluntário como um indivíduo na prossecução dos objetivos da ação desenvolvida pela entidade promotora. g) Sustentabilidade: o recurso ao Voluntariado não é gratuito para as organizações promotoras: estas deverão centrar esforços para a criação de condições financeiras suficientes para garantirem a qualidade do trabalho, segurança, saúde e o bem-estar do Voluntário. h) Boa gestão: as entidades promotoras deverão utilizar as melhores práticas de gestão dos seus recursos Voluntários devendo estes colaborar para a melhor implementação das mesmas. i) Gratuidade: o trabalho do Voluntário é, por definição, gratuito. No entanto, o Voluntário tem direito ao reembolso de despesas e a uma compensação ao seu trabalho se as circunstâncias o justifiquem. j) Solidariedade: o Voluntariado, quer na conceção das ações quer na sua concretização, deverá ser assente na solidariedade. l) Contribuição para o Desenvolvimento: o objetivo último da ação de Voluntariado é o desenvolvimento humano, social e económico dos destinatários da sua ação» (§ 3).

Dos valores apontados sublinhamos o valor da dignidade humana. Este além de fazer parte dos valores essenciais às religiões monoteístas, estão presentes nas declarações universais dos direitos humanos. Os restantes, mais não são que o assumir da responsabilidade no âmbito do voluntariado. Ser responsável pode, evidentemente, significar, em primeiro lugar, que cada um de nós, individualmente ou no seio de uma organização, assuma plenamente o seu papel, mas significa sempre que o fazemos de uma forma pessoal, dando-lhe o nosso “toque” próprio, relacionando tudo o que fazemos com o empenho de todo o ser. (cf. VALADIER, 1991, p. 115)

A Resolução do Conselho de Ministros n.º 62/2010, de 25 de agosto (Diário da República, 1.ª série- N.º 165 - 25 de Agosto de 2010), institui o Ano Europeu das Atividades de Voluntariado que Promovam Uma Cidadania Ativa em Portugal no ano de 2011 (AEV-2011) e determina a execução a nível nacional das atividades que lhe estão associadas. É de salientar que este “Ano Europeu das Atividades de Voluntariado”, seja

instituído dez anos depois do Ano Internacional do Voluntariado. Na nossa perspetiva, este é um sinal claro da importância que o voluntariado desempenha neste início de milénio.

A referida resolução começa por contextualizar o Ano Europeu das Atividades de Voluntariado, com a afirmação lapidar que «a cidadania ativa constitui um elemento chave do reforço da coesão social e da consolidação da democracia» (Preâmbulo). Esta é, de facto, uma intenção que perpassa o articulado de muitos dos normativos legais que aqui nos mereceram uma breve análise. Foi intenção do legislador, quer na proclamação deste Ano Europeu das Atividades de Voluntariado, como aliás, noutros normativos que, direta ou indiretamente, tratam do voluntariado, invocar a cidadania como elemento imprescindível ao reforço da coesão social e da consolidação da democracia. Ainda no mesmo preâmbulo, mais adiante, explicita-se a ideia de que «as ações levadas a cabo por pessoas voluntárias de todas as idades são cruciais para o desenvolvimento da democracia, enquanto princípio fundador da União Europeia (UE), e contribuem igualmente para a capacitação das comunidades e o bem-estar das pessoas» (Preâmbulo).

Na nossa perspetiva, é curioso que o legislador considere que «o potencial das atividades de voluntariado não foi ainda plenamente explorado. A realização de um ano europeu das atividades de voluntariado que promovam uma cidadania ativa representa uma oportunidade para demonstrar que, no contexto europeu, as atividades de voluntariado reforçam a participação cívica e podem também ajudar a desenvolver um sentimento de pertença e o empenhamento de cidadãos e cidadãs em relação à sociedade em que estão inseridos a todos os níveis: local, regional, nacional e europeu» (Preâmbulo).

Entre os diversos objetivos para a implementação deste ano europeu das atividades de voluntariado sublinhamos o de «sensibilizar os cidadãos para o valor e a importância do voluntariado enquanto expressão de participação cívica e enquanto atividade que contribui para a realização de objetivos comuns a todos os Estados membros, como o desenvolvimento harmonioso da sociedade e a coesão social» (Preâmbulo). Este objetivo apresenta-se em linha com o pensamento do legislador segundo o qual, o potencial das atividades de voluntariado não foi ainda plenamente explorado.

Em jeito de conclusão deste capítulo, temos concluir que a par de uma já considerável legislação sobre o voluntariado, começa também a assistir-se a um perigo, sobretudo nos países que, neste momento, atravessam o período de crise nos seus sistemas económico-financeiros, que é o «descarregar, no voluntariado, o peso da qualidade humana dos serviços sociais.» (DONI, 2001, p. 1154) Estes, devido às sucessivas alterações nas

funções do estado a que vimos assistindo, com vista à regulação das dívidas públicas, passam a ser prestados às populações em menor quantidade e qualidade, “descarregando” sobre o voluntariado a realização das tarefas que a estes serviços públicos estavam atribuídas. Uma tal situação «será urna carga que o voluntariado, mesmo o mais bem organizado, não pode nem deve aceitar.» (DONI, 2001, p. 1154)

Mais do que evocar os normativos legais que regulamentam a prática das atividades voluntárias, a «sua força [do voluntariado] está nos valores de que é portador, nas motivações que o apoiam, no consenso que pode obter, na eficácia da organização que consegue ativar, na ação política que pode exercer. Mas, por sua natureza, [o voluntariado] também é frágil. Consequentemente, a sua eficácia e o seu próprio destino dependem da formação cultural e ética dos voluntários, da sua preparação competente, através da ligação que as diversas agregações conseguirão realizar e manter.» (DONI, 2001, p. 1154)

**PARTE IV. O VOLUNTARIADO NO ÂMBITO DOS
LEIGOS PARA O DESENVOLVIMENTO**

4.1. O Leigos para o Desenvolvimento no contexto do voluntariado em Portugal

Em termos de identidade, “Leigos para o Desenvolvimento” (LD) «é uma associação católica de leigos⁹⁹ dispostos a dar, em grupo, um período da sua vida ao serviço profissional e apostólico das populações dos chamados países em vias de desenvolvimento, em especial dos países de expressão portuguesa.» (LD, 2011b) Trata-se de uma associação sem fins lucrativos, dotada de personalidade jurídica canónica e civil, reconhecida oficialmente como uma Organização Não-Governamental de Cooperação para o Desenvolvimento (ONGD)¹⁰⁰. O Governo Português, através do IPAD - Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, reconheceu-lhe o estatuto de Pessoa Coletiva de Utilidade Pública, em 1995.

Os LD apresentam-se como uma «associação católica e uma obra de inspiração Inaciana¹⁰¹, que partilha, com os Jesuítas, princípios e missão comuns. Atualmente com projetos de Desenvolvimento em S. Tomé e Príncipe, Angola, Moçambique, Timor e Portugal (...), na área da educação formal, não formal e informal, na área da saúde, na área da capacitação de organizações da sociedade civil e na área da ação social e desenvolvimento comunitário.» (Leigos para o Desenvolvimento, 2012), de acordo com as necessidades locais, já que os seus membros, leigos, «orientarão o trabalho profissional de acordo com as necessidades sentidas pela Igreja local, a juízo do prelado diocesano e da direção da associação» (LD, 2011b, p. 1), assim nos é apresentada a ONGD Leigos para o Desenvolvimento, no documento “Vida em Missão.”¹⁰²

⁹⁹ A palavra portuguesa *leigo* é proveniente do grego *laikós* que deriva da palavra *laos* cujo significado é massa, ou seja, multidão, agregado social, aglomeração de gente. No Concílio Vaticano II, essa compreensão foi superada com um grande esforço de todos para recuperar a originalidade perdida. Assim, na Constituição Dogmática sobre a Igreja, “Luz dos povos” (*Lumen Gentium*), antes de se falar da hierarquia (cap. III) e dos leigos (cap. IV), fala-se do povo de Deus (cap. II). Neste povo de Deus, por “leigos” «entendem-se aqui todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados em Cristo pelo Batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo, exercem, pela parte que lhes toca, a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo.» (VATICANO II, - *Lumen Gentium*, 1987, 31)

¹⁰⁰ Leigos para o Desenvolvimento (LD) é uma ONGD portuguesa, fundada a 11 de abril de 1986, que faz parte da Plataforma Portuguesa das ONGD e subscreve a carta Europeia das ONGD - “Princípios de base das ONG de desenvolvimento e de Ajuda Humanitária da União Europeia”.

¹⁰¹ Inspirada em Santo Inácio de Loyola, fundador da Companhia de Jesus.

¹⁰² O documento “*Vida em missão*” é um dos documentos orientadores da vida e missão dos voluntários Leigos para o Desenvolvimento e encontra-se no Anexo 1.

Leigos para o Desenvolvimento assumem-se assim como uma ONGD portuguesa, com especificidades próprias, no âmbito do voluntariado de missão, no seio da Igreja Católica. Se, como em qualquer outra instituição, os voluntários têm como motivação «"fazer o bem" e "realizar-se pessoalmente"» (EntrAjuda, 2011, p. 8), no caso do voluntariado missionário, o dever da ajuda solidária tem sempre como objetivo levar ao mundo os valores da fé católica, já que o voluntariado missionário é chamado a realizar o seu dever da ajuda solidária, pondo em prática os valores do evangelho.

No que concerne aos Leigos para o Desenvolvimento (LD), «como o nome indica, são cristãos leigos enviados em missão de serviço aos países e povos em vias de desenvolvimento (PVD), dispondo-se, deste modo, a fazer render os seus talentos profissionais e humanos na promoção integral da pessoa. Não os deve, por isso, mover o simples gosto pela aventura ou o mero desejo de resolver problemas pessoais, mas sim a vontade de servir, com tudo o que são e têm, trabalhando para o desenvolvimento dos outros.» (LD, s/db, § 17) Trata-se de profissionais cujo ideal de vida é colocar-se ao serviço do outro, contribuindo para o seu desenvolvimento, de forma integral.

Segundo a Fundação Fé e Cooperação¹⁰³, «a educação, a pastoral e a saúde contam-se entre as principais áreas de trabalho promovidas pelo voluntariado missionário a partir de Portugal.» (FEC, 2011) No caso dos Leigos para o Desenvolvimento, «a sua presença deverá ser, quanto possível, efetuada em comunidade e incluindo várias profissões, procurando assumir a continuidade do trabalho a realizar, enquanto se julgar necessário.» (LD, 2011b) Não se trata somente da prestação de um serviço voluntário indispensável às populações às quais se destina, mas de uma verdadeira “encarnação no meio local,” de um verdadeiro acolhimento da vulnerabilidade, feito de forma simples, tendo como modelo, no agir quotidiano, os valores evangélicos. Para que «o desenvolvimento que promovemos

¹⁰³ A Fundação Fé e Cooperação foi criada em 1990 pela Conferência Episcopal Portuguesa, no âmbito das comemorações dos 500 anos de evangelização das Igrejas lusófonas; surgiu com a designação de “Fundação Evangelização e Culturas”. Hoje, considerando o termo do mandato do Secretariado Nacional para as ações comemorativas dos 5 Séculos de Evangelização e Encontro de Culturas e, consequentemente, a extinção de um dos principais objetivos estatutários que levaram à constituição da Fundação, a Conferência episcopal decidiu promover a alteração dos Estatutos da Fundação, dotando-a de novos instrumentos, parcerias e potencialidades que lhe permitam prosseguir os aspetos fundamentais salientados. (cf. Estatutos da Fundação Fé e Cooperação, Introdução). No referido Decreto, diz-se que «compete à Fundação contribuir para a realização e o incremento de ações de carácter cultural e educacional, procurando o desenvolvimento integral dos povos e a continuidade, valorização e consolidação dos laços religiosos, históricos e culturais mantidos desde há cinco séculos.» (Conferência Episcopal Portuguesa, *Estatutos da Fundação Fé e Cooperação*, § 2)

seja genuíno e efetivo, procurem os Leigos, quanto for possível e razoável, à semelhança de Jesus que se fez presente no meio de nós, entrar, sem artificialismos, numa verdadeira lógica de inserção e mais ainda de encarnação no meio local, cultura, tradições, história, mentalidades, problemas e esperanças. Adaptando-nos e inculturando-nos localmente, a nossa ação, trabalho e presença não surgirão como algo vindo de fora, sobreposto e artificial, mas poderão antes partir de dentro, das necessidades sentidas, de forma natural e espontânea. Lembrem-se os Leigos enviados em missão que, se têm algo a dar, têm também muito a aprender e a receber. O verdadeiro desenvolvimento é sempre recíproco», afirma o documento *Vida em Missão*. (LD, s/db, § 20) Assumindo as necessidades locais, a partir das quais cada projeto é estruturado e avaliada a sua continuidade, de forma conjunta, os Leigos desempenham as suas tarefas em parceria com as populações/associações locais.

Esta ajuda concreta ao desenvolvimento é operacionalizada a partir da comunidade LD mas sempre em diálogo com as populações locais bem como em parceria com as demais entidades presentes no terreno. É que para os LD (bem como para outras ONGD) a sua atividade assenta em três princípios de ação: «parceria com outras ONGD, grupos locais, entidades públicas e privadas; capacitação das populações, para tomarem decisões a todos os níveis; apropriação pelas populações do processo de desenvolvimento, para promover a sua continuidade e sustentabilidade.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 64) Daqui se conclui que não se trata meramente do exercício da responsabilidade *pelo* outro, mas sobretudo da responsabilidade assumida *com* o outro.

A parte mais significativa dos voluntários, no âmbito do voluntariado missionário, em Portugal, parte para missões de curta duração (entre 15 dias e 6 meses), para países com carências várias, essencialmente em África e América Latina, sendo que são minoritários os que partem em missões de um ou dois anos. Neste domínio, a atividade promovida pelos Leigos para o Desenvolvimento encaixa no perfil minoritário do que podemos designar de “missão longa”, uma vez que se trata de voluntários licenciados com idades compreendidas entre os vinte e um e os quarenta anos, que estão disponíveis para uma experiência de serviço e voluntariado por um período mínimo de um ano. (cf. AMARO, 2012, p. 21)¹⁰⁴

¹⁰⁴ No final de um ano de missão, os voluntários passam, novamente, por um período de discernimento para tomar uma decisão face à renovação por mais um ano.

«Através dos seus voluntários, na maioria jovens licenciados, esta organização tem incentivado, promovido e apoiado diversas iniciativas na área da educação formal e informal, nomeadamente: criação de escolas, apoio à lecionação de aulas, cursos de alfabetização, cursos técnico-profissionais, criação de bibliotecas, de centros infantis e de apoio escolar e promoção de atividades de tempos livres.» (AMARO, 2012, p. 24) A forte aposta na educação tem consequências inegáveis no âmbito da saúde e do desenvolvimento comunitário, em geral, ainda que a área da saúde seja, atualmente, uma área de intervenção residual em virtude de existirem outras instituições a trabalhar no terreno mais vocacionadas para essa dimensão, mas também porque o número de voluntários na área da saúde tem sido muito irregular, nos últimos anos. Porém, os LD, «no passado, através do envio de médicos e enfermeiros em missão, apoiaram programas de combate à subnutrição e de vacinação de crianças, programas de medicina curativa nos postos de saúde e hospitais, além de ações de educação para a saúde e de formação de técnicos locais (...).» (AMARO, 2012, p. 24)

A área de intervenção dos LD não se circunscreve à saúde e educação; «no âmbito do desenvolvimento comunitário, têm tido um papel crucial na criação e apoio a infraestruturas, por vezes tão simples como a construção de tanques e canalizações de água, bem como na promoção da agricultura de subsistência, na abertura de lojas comunitárias e no estímulo a atividades de microcrédito. Numa outra vertente, também se verifica o apoio a grupos mais desfavorecidos, nomeadamente através da integração familiar de "meninos de rua", da abertura de cozinhas sociais para idosos e da implementação de programas de promoção da mulher. Na área da Pastoral, os Leigos para o Desenvolvimento realizam atividades como a catequese, [a dinamização de] grupos de jovens, a organização de retiros e, por vezes, o apoio aos secretariados diocesanos locais.» (AMARO, 2012, p. 25) Esta abrangência, em termos de áreas de atividade, fica a dever-se a uma conceção holística da pessoa que é concebida de forma integral – em termos de bem estar físico, material e espiritual: «cada missão e trabalho dos LD em prol do desenvolvimento integral deve procurar abarcar a pessoa toda, nas suas várias dimensões – económica, social, cultural e espiritual – e todas as pessoas, sem qualquer exclusão, antes privilegiando as mais carenciadas e aquelas que mais poderão contribuir para a mudança das estruturas injustas e deficientes.» (LD, s/db, § 22) Por outro lado, a diversidade de áreas de formação dos voluntários tem permitido, ao longo destes 25 anos, o envio de profissionais das mais diversas áreas.

Os LD situam-se, em termos das motivações na ajuda ao desenvolvimento, no grupo daqueles que consideram que «os pobres têm o direito a uma parcela maior dos recursos de uma sociedade ou do mundo. Está aqui implícito o princípio de que todos os seres humanos têm o direito ao desenvolvimento, princípio defendido na Conferência Mundial sobre os Direitos Humanos, em 1993, em Viena.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 20)

Contudo, desenvolver projetos de educação para o desenvolvimento e/ou de cooperação para o desenvolvimento nem sempre significa privilegiar como única área de atuação os mais carenciados. Em algumas situações, a definição de áreas de atuação passarão por projetos cujo público-alvo são pessoas/grupos que poderão vir a ser agentes de mudança ou, de alguma forma, vir «a contribuir para a mudança das estruturas injustas e deficientes.» (LD, s/db, § 22) No passado como no presente, este critério de atuação foi o adotado pela ONGD Leigos para o Desenvolvimento.

4.2. Missão e valores dos Leigos para o Desenvolvimento

4.2.1. Vocação e missão dos leigos no seio da Igreja Católica

O que constitui a essência do leigo para o desenvolvimento é o ser cristão e este não se caracteriza por decisões éticas espetaculares ao serviço dos outros, mas pelo «encontro com um acontecimento, com uma pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo.» (BENTO XVI, 2005, § 1) Os voluntários dos Leigos para o Desenvolvimento, como leigos cristãos, «não partem porque são bons mas porque são amados e é nesse espírito de graça que tudo acontece» (AMARO, 2012, p. 10.),¹⁰⁵ numa lógica de dom recebido e vida partilhada, uma vez que tendo sido Deus o primeiro a amar-nos (cf. 1 Jo 4, 10), agora o amor já não é apenas um “mandamento,” mas é a resposta de cada ser humano ao dom do amor com que Deus vem ao seu encontro.

O Concílio Vaticano II, na Constituição Dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*, declara que «por leigos entendem-se todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados em Cristo pelo batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo, exercem, pela parte que lhes toca, a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo.» (VATICANO II, - *Lumen Gentium*, 1987, 31) Vemos assim que aquilo que caracteriza o leigo não é o seu carácter secular, no que é, aliás, semelhante a todo e qualquer ser humano, mas antes «a sua condição ativa de membro da igreja enquanto enviada a este mundo. O que é, pois, específico da missão do leigo é a sua qualidade de fiel cristão, comprometido nesta *relação cristã* com o mundo secular.» (JOÃO PAULO II, 1989, *Introdução* de Arnaldo de Pinho, p. 8)

Os esforços no sentido de renovar a noção de leigo vêm acontecendo, no seio da Igreja Católica, desde a década de 50 do século passado, pela mão de autores como Yves

¹⁰⁵ Cf. “Nota prévia” de Maria do Carmo Fernandes, diretora executiva dos Leigos para o Desenvolvimento. Neste capítulo, seguiremos de perto este estudo recente feito pelo CESSS, Centro de Estudos em Serviço Social e Sociologia da Universidade Católica Portuguesa, da autoria de Maria Inês Amaro e Catarina Batista, intitulado “Vidas de missão, 25 anos de voluntariado dos Leigos para o Desenvolvimento”, na celebração dos 25 anos de vida dos Leigos para o Desenvolvimento. Trata-se de um estudo feito a partir de uma recolha e análise de dados junto dos voluntários LD, com o objetivo de conhecer melhor a organização, conhecendo os voluntários e o impacto que a experiência LD teve em suas vidas. O trabalho resulta de um inquérito lançado on-line à totalidade dos 333 voluntários que já estiveram em missão, em países em desenvolvimento. Foram recebidos 155 inquéritos e validados 128, o que representa uma taxa de resposta de 38%.

Congar, H. U. Von Balthasar e Karl Rahner. O Concílio Vaticano II recolhe os dados mais significativos destes contributos, na Constituição *Lumen Gentium*, onde a maior inovação foi, sem dúvida, o ter centrado a teologia da Igreja como povo de Deus e mistério da comunhão, onde cada fiel leigo se encontra em relação com todo o corpo e dá o seu próprio contributo, em comunhão e para a comunhão da Igreja, corpo de Cristo.

No Decreto *O Apostolado dos Leigos*, de novembro de 1965, o Concílio apresentava as razões pelas quais os cristãos devem ir em auxílio daqueles que, em virtude da sua vulnerabilidade, exigem uma resposta oportuna, ordenando que se veja «no próximo a imagem de Deus (...), veja-se nele[s] a Cristo a quem realmente se oferece tudo o que ao indigente se dá.» (VATICANO II, *O Apostolado dos leigos*, 8) A esta forma de olhar o outro, muito na linha de E. Lévinas, e muito próximo das perspetivas atuais da cooperação para o desenvolvimento, o Concílio acrescenta que se atenda «com grande delicadeza à liberdade e dignidade da pessoa que recebe o auxílio; não se deixe manchar a pureza de intenção com qualquer busca do próprio interesse ou desejo de domínio; satisfaçam-se antes de mais as exigências da justiça, nem se ofereça como dom da caridade aquilo que já é devido a título de justiça; suprimam-se as causas dos males, e não apenas os seus efeitos; e de tal modo se preste a ajuda que os que a recebem se libertem a pouco e pouco da dependência alheia e se bastem a si mesmos. (VATICANO II, *O Apostolado dos leigos*, 8) Trata-se de um documento onde a dignidade da pessoa é apresentada como algo que é imperioso respeitar e onde as necessidades individuais devem ser atendidas não como dádiva caritativa, mas antes como “exigências da justiça”.

Cerca de vinte anos após o II Concílio do Vaticano, o Sínodo dos Bispos sublinhava a vocação e missão do leigo na Igreja a partir de uma eclesiologia de comunhão. Partindo da noção de Igreja como mistério, «aprofunda[-se] a eclesiologia de comunhão como quadro fundamental de desenvolvimento da vida laical, terminando o Papa João Paulo II com a conclusão de que «os carismas, os ministérios, as funções e os serviços do fiel leigo existem na comunhão e para a comunhão.»» (JOÃO PAULO II, 1989, *Introdução* de Arnaldo de Pinho, p. 14). Desta eclesiologia de comunhão decorre uma nova conceção de leigo «como o fiel cristão que, pelo batismo e confirmação, participa nos valores do “mistério” da Igreja» (JOÃO PAULO II, 1989, *Introdução* de Arnaldo de Pinho, p.18), considerando-se aqui o leigo por aquilo que ele é e não mais definindo-o pela negativa, como o “não-padre”.

Já no terceiro capítulo, da Exortação que vimos citando, no número trinta e dois, é a noção de corresponsabilidade dos leigos na evangelização, partindo da alegoria da

videira e dos ramos (Jo 15,2) que é analisada, interligam-se aí comunhão e missão, «ao ponto de *a comunhão representar a fonte e, simultaneamente, o fruto da missão: a comunhão é missionária e a missão é para a comunhão.*» (JOÃO PAULO II, 1989, 32) Colocada desta forma, a comunhão é exigência e fruto da missão, pressupondo-se assim a necessidade de uma colaboração estreita com todos os membros do povo de Deus, do qual faz parte integrante cada leigo.

A vocação do leigo é a evangelização, sendo que, como considera A. Pinho, na linha de Casiano Floristan, «depois do Concílio, o termo evangelização tem substituído o termo missão: evangelizar não consiste apenas em comunicar, anunciar e proclamar, mas também em testemunhar com sinais e inclusive transformar. A partir do sínodo de 1975, a evangelização aparece como o autêntico fundamento da prática eclesial.» (JOÃO PAULO II, 1989, *Comentário* de Arnaldo de Pinho, p. 93).

A Exortação Pastoral continua reafirmando que «os fiéis leigos, por força da sua participação no múnus profético de Cristo, estão plenamente envolvidos nessa tarefa da Igreja. Pertence-lhes, em particular, dar testemunho de como a fé cristã, mais ou menos conscientemente ouvida e invocada por todos, seja a única resposta plenamente válida para os problemas e as esperanças que a vida põe a cada homem e a cada sociedade. Será isso possível, se os fiéis leigos souberem ultrapassar em si mesmos a rutura entre o Evangelho e a vida, refazendo na sua quotidiana atividade em família, no trabalho e na sociedade, a unidade de uma vida que no Evangelho encontra inspiração e força para se realizar em plenitude.» (JOÃO PAULO II, 1989, 34). Não se trata de um desafio com vista a algum proselitismo, mas antes porque, «a igreja pensa, que, por meio de cada um dos seus membros e de toda a sua comunidade, muito pode ajudar para tornar mais humana a família dos homens e a sua história.» (JOÃO PAULO II, 1989, 36)

Na tarefa de evangelizar, o leigo ao «*descobrir e ajudar a descobrir a dignidade inviolável de cada pessoa humana* [que] constitui uma tarefa essencial, diria mesmo em certo sentido, a tarefa central e unificadora do serviço que a Igreja, e nela os fiéis leigos, são chamados a prestar à família dos homens» (JOÃO PAULO II, 1989, 37) descobre o seu lugar e vocação na comunhão eclesial ao serviço da família humana.

Se o Concílio, no decreto sobre os Leigos, havia já sugerido que «tenham os leigos em grande apreço e ajudem quanto possam as obras caritativas e as iniciativas de assistência social, quer privadas quer públicas e também internacionais, que levam auxílio eficaz aos indivíduos e aos povos necessitados, cooperando neste ponto com todos os homens de boa vontade» (VATICANO II, *O Apostolado dos leigos*, 8), também à

Christifideles Laici, no número 41 merece menção especial o voluntariado: «Se for vivido na sua verdade de serviço desinteressado ao bem das pessoas, especialmente as mais carecidas e as mais abandonadas dos próprios serviços sociais, o voluntariado deve ser visto como sendo uma importante expressão de apostolado, onde os fiéis leigos, homens e mulheres, desempenham um papel de primeiro plano.» (JOÃO PAULO II, 1989, 41). Este é o desafio colocado a cada leigo cristão e aos Leigos para o Desenvolvimento, em particular, como veremos, nos pontos seguintes.

4.2.2. Os “Leigos para o Desenvolvimento” como ONGD

Como associação sem fins lucrativos, dotada de personalidade jurídica canónica e civil, os Leigos para o Desenvolvimento são reconhecidos oficialmente como uma Organização Não-Governamental de Cooperação para o Desenvolvimento (ONGD), pelo Governo Português, através do IPAD - Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento, do Ministério dos Negócios Estrangeiros, que lhe reconheceu o estatuto de Pessoa Coletiva de Utilidade Pública em 1995. Os Leigos para o Desenvolvimento (LD) são uma ONGD que, subscrevem a carta Europeia das ONGD - “*Princípios de base das ONG de desenvolvimento e de Ajuda Humanitária da União Europeia*,” na qual estão definidos princípios e abordagens de atuação. Assim, as ONG Europeias acreditam e defendem a justiça social, a equidade e o respeito pelos Direitos Humanos; a participação das populações beneficiárias em todos os processos de Cooperação para o Desenvolvimento; a participação da sociedade civil na definição e implementação da Cooperação para o Desenvolvimento; a parceria com organizações da sociedade civil do Sul. As ONG Europeias devem: adotar uma postura profissional no seu trabalho; reforçar as capacidades dos parceiros do Sul; reforçar as capacidades dos grupos vulneráveis; reduzir as desigualdades entre homens e mulheres; utilizar métodos apropriados e lícitos de recolha de fundos; desenvolver ações sustentáveis; comprometerem-se com a educação para o desenvolvimento; utilizar a sua capacidade de união para estabelecerem laços entre os diferentes sectores da sociedade.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 125)

O exercício do voluntariado, por parte dos LD, enquadra-se no que se designa de “Educação e Cooperação para o Desenvolvimento”. Por Educação para o Desenvolvimento entendem-se «os projetos e as iniciativas cujo objetivo é mobilizar a opinião pública em geral, assim como sectores específicos da sociedade (os professores e

educadores, os jovens, a classe política, os decisores económicos, os jornalistas, etc.) para a compreensão das questões do desenvolvimento e da cooperação e para a necessidade de mudanças de atitude e de decisão, tanto ao nível das políticas como ao nível do quotidiano.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 61) Cooperar para o Desenvolvimento é «envolver as populações na definição, planificação e criação do seu próprio futuro, é capacitar as pessoas e as comunidades para intervirem no seu próprio desenvolvimento autossustentado, num mundo cada vez mais globalizado e interdependente. Os programas e projetos de Cooperação para o Desenvolvimento inscrevem-se numa perspetiva de longo prazo, de modo a garantir a sua viabilidade e pertinência para as populações envolvidas.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 62) Por essa razão, «muitas vezes, a visibilidade e impacto só se podem verificar no decorrer do tempo, exigindo um esforço permanente de acompanhamento e avaliação da intervenção programada. Incluem ações de assessoria técnica, de capacitação institucional, em sectores tão diversificados com a saúde, educação, a água e o saneamento, a comunicação social, as telecomunicações, o ambiente e as infraestruturas.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 62) Hoje, o quadro internacional de referência da Cooperação para o Desenvolvimento são os conhecidos “Objetivos de Desenvolvimento do Milénio” (ODM) que têm como meta a redução da pobreza extrema para metade, até 2015 (cf. AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 10)¹⁰⁶

Como projeto de Cooperação para o Desenvolvimento, a ação dos LD «não deve consistir em dar esmolas e auxílios pontuais, mas antes em promover, a longo prazo, a independência e a criatividade, a liberdade e a responsabilidade.» (LD, s/db, § 23) São, por isso, um exemplo consistente de trabalho assente na responsabilidade *pelo* outro, assumido, de forma privilegiada na responsabilidade *com* o outro. Este aspeto é de tal forma importante que o mesmo documento sublinha que nem a redução da produtividade pode ser critério para prescindir dos recursos humanos e materiais locais. (cf. LD, s/db, § 24)

Desde a sua fundação que os LD assumiram a Educação e a Formação como uma área fundamental da cooperação para o desenvolvimento. «As ações nesta área passam

¹⁰⁶ Em Setembro de 2000, os membros das Nações Unidas adotaram, de forma unânime, a Declaração do Milénio comprometendo-se a alcançar os objetivos de desenvolvimento internacional até 2015. Constituído por oito objetivos, tendo cada objetivo diversas metas, os objetivos do milénio são: Erradicar a pobreza extrema e a fome, Atingir o ensino primário universal, Promover a igualdade de género e a capacitação das mulheres, Reduzir a mortalidade infantil, Melhorar a saúde materna, Combater o HIV/SIDA, a malária e outras doenças, Garantir a sustentabilidade ambiental e Criar uma parceria global para o desenvolvimento.

pela "criação e qualificação de infra-estruturas de apoio à educação, nomeadamente escolas, bibliotecas, infotecas, centros de formação, espaços de atividades de tempos livres e centros de explicações." (Leigos para o Desenvolvimento, 2012) Estão ainda incluídos projetos de educação de adultos e de primeira infância. Hoje, ao agruparmos todas as atividades e projetos que constituem esta área de intervenção, percebe-se que ocupam 59% dos voluntários em missão, sendo de facto a área de intervenção mais forte nos Leigos para o Desenvolvimento.» (AMARO, 2012, p. 63)¹⁰⁷

Ao longo dos 25 anos de existência dos Leigos para o Desenvolvimento, foram-se trilhando caminhos ao serviço do outro e das comunidades locais, promovendo o desenvolvimento através do envolvimento de todos os intervenientes. Em 25 anos já foram enviados 359 voluntários missionários, estando atualmente 20 pessoas no terreno¹⁰⁸ em S. Tomé e Príncipe (Porto Alegre e São Tomé); em Cuamba (Moçambique); no Uíge e Benguela (Angola) e em Díli (Timor Leste).

A dinamização e organização comunitária tem assumido um papel de destaque, nomeadamente «ao nível do trabalho com associações de base local e de grupos informais, da formação de líderes comunitários e da implementação e (re)construção de equipamentos de gestão comunitária (poços de água, lojas comunitárias, cantinas e cozinhas sociais, etc.). Nesta área, merecem ainda referência os projetos de educação para a saúde e de promoção do desporto, a dinamização de rádios locais e a formação de mulheres. Inclui-se também a recente experiência de promoção de Grupos Comunitários. Os voluntários envolvidos nesta área correspondem a 17%.» (AMARO, 2012, p. 63)

No que respeita à área do Empreendedorismo e da Empregabilidade cerca de «7% dos voluntários promovem projetos de microcrédito, de formação técnico-profissional e de apoio à criação e gestão de atividades económicas. As mulheres são um grupo privilegiado em ações desta natureza» (AMARO, 2012, p. 63), como seria previsível, uma vez que se trata de uma ONGD que tem como objetivo a promoção da dignidade da pessoa, sem qualquer discriminação de género, cultura e raça; as mulheres constituem, nas

¹⁰⁷ Os dados colhidos devem ter em conta que cada voluntário partilha, de forma co-responsável, com outros membros da comunidade, trabalhos/projetos/atividades diversos. Os dados aqui apresentados referem-se às principais áreas de atuação de cada voluntário.

¹⁰⁸ Encontram-se, neste momento, em missão (janeiro de 2013) 20 voluntária, distribuídos pelas seguintes comunidades: Porto Alegre e São Tomé (S. Tomé e Príncipe); Cuamba (Moçambique); Uíge e Benguela (Angola) e Díli (Timor Leste). Ao longo de 25 anos de vida, os Leigos estiveram ainda presentes com comunidades em Vista Alegre e Água Izé (S. Tomé e Príncipe), Fonte Boa, Lifidzi e Lichinga (Moçambique) e ainda uma comunidade de apoio a refugiados de guerra, no Malawi, de 1991 a 1994.

comunidades locais dos países nos quais os LD estão presentes, um grupo não apenas pouco capacitado profissionalmente, como, também, frequentemente, um grupo ainda bastante marginalizado na sociedade local.

A área da saúde «ocupa 6% dos voluntários, nomeadamente na saúde curativa em hospitais e postos de saúde, mas principalmente em projetos de saúde comunitária, em campanhas de sensibilização e de prevenção e na formação de agentes de saúde. Atualmente esta área de atuação tem vindo a diminuir, concentrando-se numa abordagem mais capacitante e menos numa ação direta.» (AMARO, 2012, p. 63)

O grande objetivo da ONGD Leigos para o Desenvolvimento, a nível transversal é «preparar as organizações e os recursos humanos locais para a autonomia, pelo que existe um forte investimento na capacitação de agentes locais (professores, monitores, líderes associativos, formadores, agentes de saúde, etc.). Nesse sentido, 69% dos voluntários estão ativamente implicados nestes processos de formação que podem ser em sala ou em contexto, de forma intensiva ou contínua, em grupo ou de forma individualizada, numa perspetiva individual ou organizacional.» (AMARO, 2012, p. 64) Esta é uma área onde as energias e recursos dos LD têm ocupado particular destaque ao longo de toda a sua existência.

Como ONGD de carácter confessional as atividades de cariz pastoral, transversais a toda a presença e ação dos voluntários, «implicam uma forte colaboração nas atividades pastorais das estruturas locais da Igreja, nomeadamente, na catequese, na animação de grupos de jovens, na formação de catequistas e na participação em retiros e grupos pastorais da diocese. 76% dos voluntários estão ativamente envolvidos neste tipo de atividades.» (AMARO, 2012, p. 64) É que ser voluntário nos Leigos para o Desenvolvimento remete para «uma experiência de duas faces igualmente significativas: a do mundo exterior, alvo da intervenção do voluntário, e do mundo interior e espiritual do indivíduo.» (AMARO, 2012, p. 17) Se a primeira visa ajudar a colmatar necessidades urgentes da população, com quem os voluntários irão trabalhar, a segunda dimensão é a marca distintiva dos Leigos. A «dedicação aos projetos e aos trabalhos pelo desenvolvimento humano nas áreas da educação, saúde e promoção social não nos pode fazer esquecer a importância da inserção ativa na comunidade eclesial que nos acolhe, testemunho claro do carácter também evangelizador da nossa missão,» (LD, s/db, § 35) como recomenda o documento orientador da *Vida em missão* dos voluntários LD. Desta forma, o carácter evangelizador da ONGD Leigos para o Desenvolvimento está presente em todas as atividades/projetos desenvolvidos no terreno, mas não descarta, de forma

específica, a dimensão pastoral que ocupa efetivamente um lugar de destaque na vida e missão de cada voluntário.

Este empenhamento leva a que parte significativa dos voluntários revelem ter tido um envolvimento total "de corpo e alma". Serão essas facetas que procuraremos caracterizar, no ponto seguinte, deste trabalho.

4.2.3. Os “Leigos para o desenvolvimento” como voluntariado missionário ao serviço dos povos em desenvolvimento

A missão dos Leigos para o desenvolvimento insere-se no âmbito da «“lei da caridade e do amor que o Espírito Santo escreve e imprime nos nossos corações,”¹⁰⁹ contudo, a diversidade das situações e das pessoas, a complexidade do mundo em que vivemos e a experiência manifestada pelos Leigos em missão fizeram sentir a necessidade de uma "Regra de Vida"¹¹⁰ que, aplicando os princípios à prática, oriente a maneira concreta de viver em missão.» (LD, s/db, §1) É na Regra de Vida, também conhecida por “Vida em Missão”, conjuntamente com os “Princípios gerais e Estatutos”, bem como no “Plano estratégico 2011-2015”, que podemos encontrar a missão e valores dos Leigos para o Desenvolvimento, desde o seu início até hoje e, inclusive, como se projeta para o futuro.

Neste subcapítulo procuraremos, a partir dessas fontes, elencar os caminhos trilhados pelos LD, no âmbito do acolhimento da vulnerabilidade de cada pessoa a quem a sua ação voluntária se dirige. Para essa tarefa, importa referir que os caminhos mencionados têm etapas diversas, passam por um percurso longo de formação intensiva, de cerca de um ano, pelo período de missão (de um a dois anos, aproximadamente) e conhece concretizações diversas, no período pós missão.

¹⁰⁹ Evocam-se aqui as *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*, 2004, § 134. O Concílio Vaticano II ao referir-se à dignidade da consciência moral fá-lo de forma semelhante, considerando-a como instância em que «os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social.» (VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1984, 16)

¹¹⁰ A regra de vida é aqui enunciada como “Vida em Missão.” A designação de “Regra de Vida” foi a utilizada nos primeiros anos de vida da organização.

4.2.3.1 A preparação para a missão: razões para a partida e o papel da formação

Na vida dos voluntários LD desempenha crucial papel a formação que se apresenta como um «percurso durante o qual os formandos têm a possibilidade de aprofundar o conhecimento de Deus, da Igreja e da espiritualidade Inaciana, da história e filosofia de atuação dos LD, bem como o conhecimento de si próprios e dos restantes candidatos.» (LD, 2011a, p. 17) Este período constitui um tempo de maturação e discernimento de carácter pessoal, profissional e espiritual sobre a decisão de partir ou não em missão. Ao longo de um ano, com encontros periódicos a nível local¹¹¹ e nacional, são aprofundados aspetos relacionados com a missão, cultura e projetos das missões a quem os “voluntários para o desenvolvimento”¹¹² são enviados, bem como a vida comunitária e a vida espiritual. Ao longo destes 25 anos de vida a «formação LD tem evoluído procurando adaptar-se à realidade do mundo em constante transformação, bem como adequar-se às necessidades de intervenção e desempenho na missão», (LD, 2011a, p. 17) contribuindo para isso, a experiência dos voluntários.

No documento *Vida em Missão* começa por dizer-se que a «Regra de Vida, pela qual queremos pautar a nossa presença e atividade, deverá fazer parte integrante da formação dos candidatos a Leigos, como objeto de estudo, reflexão e oração, a fim de que, desde o princípio, conheçam bem aquilo que deles se espera e o caminho que lhes é proposto.» (LD, s/db, § 2)

Findo este período de formação, cada candidato a Leigo para o desenvolvimento é convidado a aceitar o projeto que lhe for confiado, acreditando que mais que o seu interesse pessoal deverá estar sempre o serviço e o bem daqueles a quem é enviado. (cf. LD, s/db, § 28) É neste contexto que a equipa de formação, em diálogo com a Direção da Associação, envia cada voluntário em missão, para um país/projeto que considera adequar-se melhor ao seu perfil profissional, às suas características pessoais e/ou a outros aspetos considerados pertinentes.

Ao longo do tempo de formação cada voluntário confronta as suas motivações

¹¹¹ Os Leigos para o Desenvolvimento têm, habitualmente a funcionar, nos Centros Universitários Jesuítas três centros de formação para a missão LD: Lisboa (CUPAV), Porto (CREU), Coimbra (CUMN). Em alguns anos funcionou também em Braga (CAB)

¹¹² “Voluntários para o desenvolvimento” é a designação dada aos voluntários desta ONGD, no documento “Plano Estratégico 2011-2015.” (cf. LD, 2011a, p. 17)

iniciais com os ideais dos Leigos para o Desenvolvimento. Do estudo elaborado recentemente sobre os LD e ao qual temos vindo a fazer referência, «a análise dos dados remete-nos essencialmente para dois tipos de motivações, [por parte daqueles que, no passado, se decidiram a partir em missão, com os LD]: as de carácter exterior e de mundividência, em que o indivíduo se sente impelido e comprometido a atuar num mundo desigual e assimétrico, e as de carácter interior, em que o voluntário se propõe pôr ao serviço do outro as suas competências e saberes profissionais e humanos na promoção integral da pessoa humana de forma gratuita em nome de Deus» (AMARO, 2012, p. 72) não se notando, ao longo da vida da organização, mudanças significativas. As razões que levam o voluntário a partir hoje são muito semelhantes às que levaram um voluntário a partir em 1988.

O longo período de formação, antes da partida, é considerado, pelos voluntários, como «uma etapa muito importante deste percurso, o que corrobora a dimensão de complexidade da experiência de missão no âmbito desta Associação. É salientado o carácter de exigência, qualidade e compromisso que o processo formativo dos Leigos para o Desenvolvimento tem e a importância de [este tempo de formação] ter uma dimensão cultural, humana e espiritual.» (AMARO, 2012, p. 72) É dela que, em boa parte, depende a qualidade de envolvimento de cada voluntário, no tempo de missão.

No que concerne às áreas de formação inicial dos candidatos a voluntários nos LD ela é muito diversa¹¹³, desde o seu início, o que nos permite concluir que «é possível um projeto de voluntariado ter capacidade de atração, manutenção e mobilização de pessoas com percursos formativos, profissionais e até "de origem e *background* das pessoas" muito diversificado. Esta circunstância acaba por ser um garante da riqueza do próprio universo de voluntários missionários desta Associação.» (AMARO, 2012, p. 47) Sem ela seria difícil aos LD estar à altura de tão diversos quanto complexos desafios que ao longo destes 25 anos de vida lhe têm sido colocados.

¹¹³ Segundo este estudo «além de muito diversificadas, a área da gestão, economia, finanças e contabilidade e administração ganham uma posição de destaque (19%), seguindo-se as letras (10%), as engenharias e a educação (7% cada uma). Depois segue-se o serviço social, a psicologia e a área da saúde. De forma mais residual, encontramos áreas como o teatro, a filosofia e sociologia entre outras.» (AMARO, 2012, p. 46) Um outro aspeto é o nível de escolaridade: «98% dos inquiridos tem formação superior. A maioria detém uma licenciatura (56%), seguindo-se o mestrado (23%), a pós-graduação (16%) e por fim o doutoramento (2%). Apenas 3 voluntários têm formação ao nível do ensino secundário regular e/ou profissionalizante. Trata-se, desta forma, de um conjunto de voluntários altamente qualificado, onde 41% do total dos inquiridos tem formação acima da licenciatura.» (AMARO, 2012, p. 47) Este dado está de acordo com o facto dos voluntários LD serem voluntários cristãos, licenciados ou com formação técnico-profissional. (cf. Leigos para o Desenvolvimento, *Brochura Desenvolvimento é o Envolvimento de todos*, s/d)

Ao cruzarmos diversos aspetos como a idade dos voluntários,¹¹⁴ a inserção profissional¹¹⁵ e a escolaridade, podemos daqui concluir que estes dados «contrariam a ideia preconcebida de que é voluntário quem "tem tempo livre e está desocupado". De facto, partir significa um processo de reflexão sobre o seu papel no mundo, na Igreja e sobre si próprio (...). Apesar da estabilidade profissional que muitos voluntários detinham à data de partida e se juntarmos a isso o facto de, em 128 voluntários que responderam ao inquérito, apenas 5 não exercerem funções que correspondiam à sua formação académica, torna-se ainda mais evidente que a partida tem associada a si motivações mais centradas no serviço ao outro e menos em motivações autocentradas.» (AMARO, 2012, p. 44) Esta conclusão do estudo vem comprovar a perspetiva de MacIntyre que aqui corroboramos, segundo a qual são as virtudes que permitem ao ser humano converter-se no que ele designa por “julgador prático independente”, capaz de assumir, de forma responsável, o seu papel de cidadão e, neste caso, de cristão. Nestes voluntários existe o assumir pelos outros um conjunto de virtudes que o autor designa de “virtudes do reconhecimento da dependência” que são particularmente importantes. São elas que permitem aos indivíduos reconhecer as suas responsabilidades para com a família próxima, a família alargada ou a comunidade. «Suponhamos que uma pessoa dá incondicionalmente a outra o que esta necessita com certa urgência, por consideração para com o outro ser humano necessitado, porque é o mínimo que se lhe deve e porque ao aliviar a aflição do outro alivia também a sua própria aflição pela dor alheia. Segundo o argumento de S. Tomás, esse indivíduo estaria atuando de maneira liberal, com a beneficência da caridade, com justiça e por compaixão. Porém, há o exigido pela liberalidade mas não pela justiça, há o que se deve por compaixão mas não por caridade; mas, em geral, as virtudes requerem ações que sejam simultaneamente justas, generosas, benéficas e que se realizem por compaixão.» (MACINTYRE, s/d, p. 144) Dentre estas, sublinha-se a misericórdia, como aquela virtude que me leva a agir por exigências impostas por laços mais fortes que os familiares. (cf. MACINTYRE, s/d, p. 148)

Para MacIntyre, na linha de S. Tomás, «a *misericórdia* é dor ou pesar pela aflição

¹¹⁴ Os indivíduos que responderam ao inquérito partiram para a missão com idade média de 27 anos. (cf. AMARO, 2012, p. 42)

¹¹⁵ «Ao analisarmos as questões ligadas à inserção profissional e às áreas de formação dos voluntários que partiram em missão, 90 - que correspondem a 74% do total - estavam inseridos no mercado de trabalho, sendo que a maior percentagem 52% (66 voluntários) tinha um emprego estável, tendo implicado a rescisão voluntária de contrato de trabalho para grande parte desses voluntários.» (AMARO, 2012, p. 44)

da outra pessoa sentida como própria; e isso é possível porque existe um vínculo anterior com essa outra pessoa (um amigo ou parente) ou porque se reconhece que a aflição que sofre podia padecê-la o próprio... Mas, que implica este reconhecimento? A *misericórdia* é esse aspeto da caridade pelo que se oferece aquilo de que o próximo necessita, e entre as virtudes que nos relacionam com o próximo, a *misericórdia* é a maior.¹¹⁶ De maneira que entender a aflição do outro como se fosse a sua própria significa reconhecer esse outro como próximo e, sublinha S. Tomás, em tudo o que se refere ao amor ao próximo, “não importa se se diz próximo como em 1 Jo, 4 ou irmão como em Lev, 19, todos indicam a mesma afinidade.”¹¹⁷ Reconhecer a outra pessoa como irmão ou amigo supõe reconhecer que a relação que se tem com ela é a mesma que se tem com outros membros da comunidade a que se pertence. (...) Orientar a virtude da *misericórdia* até aos demais supõe ampliar as relações comunitárias até incluir esses outros; a partir desse momento, deve-se cuidar deles e preocupar-se pelo seu bem, do mesmo modo que se cuida dos que já pertencem à comunidade.» (MACINTYRE, s/d, p. 148). O tempo prévio à partida permite alargar horizontes, proporcionando ao candidato a voluntário LD tomar consciência das carências de vária ordem, mormente nos países Africanos de expressão portuguesa a quem os LD são enviados.

Uma outra conclusão do estudo recentemente levado a efeito é que os dados «contrariam a tendência e o discurso que por vezes ainda impera que é voluntário quem está desocupado, quem quer fazer *curriculum* ou procura oportunidades de emprego decorrentes da sua ação de voluntariado e convida-nos a uma reflexão mais profunda sobre as verdadeiras motivações que levam estes jovens qualificados, e na sua maioria inseridos profissionalmente, a assumirem o compromisso de partir em missão, por pelo menos um ano.» (AMARO, 2012, p. 47) Em muitos casos, a decisão de partir em missão não é mais que uma consequência óbvia do envolvimento em projetos diversos de voluntariado paroquial, no escutismo, ou na comunidade, nos quais os jovens fizeram todo um longo percurso de formação humana e cristã, desde muito cedo. Por essa razão, «ressalta desta constatação a corroboração da ideia de que se associa ao quadro de valores de referência destes voluntários questões que ultrapassam em muito a mera racionalidade instrumental centrada em interesses egocêntricos.» (AMARO, 2012, p. 47)

Estes dados são fundamentais para concluirmos, com segurança, que qualquer que

¹¹⁶ MacIntyre cita S. Tomás, na *Summa Theologiae* IIa-IIae, 30,3.

¹¹⁷ *Idem*, 30, 4.

seja a área de atuação ou o tempo histórico da sua concretização, o caminho a trilhar pelos LD tem sempre como centro a condição vulnerável do outro, o seu sofrimento, e «o conceito de amor-ágape, que do ponto de vista aqui defendido preside a esta lógica de ação. Vale a pena reforçar que se trata de um amor que não exige reciprocidade e, portanto, não está sujeito à racionalidade do cálculo, que remete para a relação de Deus com os indivíduos e, por intermédio desta relação, para a relação dos indivíduos entre si.» (AMARO, 2012, p. 19) Neste longo processo de formação e de decisão sobre a possibilidade de aceitar o desafio do voluntariado numa missão LD, o outro, na sua fragilidade, apresenta-se como um mandamento ao qual eu me subordino, dispondo-me a partir e a colocar-me ao seu serviço.

4.2.3.2 A missão

Projetos

Os Leigos para o Desenvolvimento são voluntários que têm como objetivo servir sobretudo os povos em desenvolvimento, trabalhando para o progresso dos outros (cf. LD, s/db, § 17). Têm atualmente atividade voluntária em quatro países (Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Timor), «sendo que Moçambique é o país que tem acolhido um maior número de voluntários. Quando em missão, a área, por excelência, de atividade dos voluntários é a educação e formação, que se acredita ser um pilar crítico para a promoção de uma mudança sustentável nas comunidades locais.» (AMARO, 2012, p. 103) Trata-se de projetos de longa duração, (cerca de 40% dos voluntários permanece em missão por dois ou mais anos), constituindo este «um indicador da consistência e profundidade que esta experiência de voluntariado encerra.» (AMARO, 2012, p. 103)

Os LD caracterizam-se por oferecerem uma ajuda ao desenvolvimento dos povos e gentes com os quais trabalham. Por isso, «não vamos para impor, mas para apoiar, propor, capacitar e secundar, a partir da realidade humana local e sem nos substituírmos a ela. Deste modo, nos projetos, atividades e formas de presença, tanto quanto possível, evitem os Leigos o paternalismo, a arrogância do ter e saber e o prolongamento de situações de dependência e subserviência.

A seleção dos projetos/atividades de cada missão deve ter sempre em conta a procura do maior bem comum, isto é, daquilo que se julga ser o bem mais universal, urgente e duradouro, tendo em conta as capacidades concretas dos LD e de cada Leigo em

missão. (LD, s/db, § 26). Por outro lado, o documento *Vida em Missão*, assumindo uma atitude de equilíbrio e responsabilidade também por cada voluntário, sugere que se «tenha presente a necessidade de descanso, divertimento e formação contínua, não se deixando ninguém absorver por um excesso de trabalho e de relações sociais que venha a impedir o crescimento da Comunidade, da relação com Deus e até da qualidade do serviço e trabalho.» (LD, s/db, § 33)

Mas a responsabilidade pelo outro não se fica pela comunidade dos voluntários LD nem sequer pelos projetos destinados a capacitar aqueles com quem os LD trabalham para a resolução das necessidades prementes destes povos aos quais os LD são enviados em serviço. Trata-se de uma responsabilidade que vai muito para além destas áreas de atuação uma vez que, «como cristãos enviados, somos também responsáveis pela construção duma Igreja missionária.» (LD, s/db, § 34) Por essa razão, o documento orientador da vida destes voluntários ordena, no mesmo número, que «procurem os Leigos conhecer e compreender a Igreja em que vivem, cooperar nos seus trabalhos e desafios, participar da sua vida, conviver e partilhar com outros missionários, mostrando perante o Bispo da Diocese, ou outro responsável eclesial com quem colaboram, disponibilidade e respeito.» Esta colaboração reveste-se de características próprias de uma profunda comunhão eclesial no respeito e diálogo de culturas, já que se pede a cada voluntário que assuma a sua condição de missionário para se inserir na comunidade eclesial local, sugerindo-lhes que se «evitem comparações negativas com as Igrejas de origem e a formação de uma mentalidade especial, crítica e fechada, de grupo à parte.» (LD, s/db, § 34)

Em suma, concluímos este ponto fazendo nossas as palavras das autoras do estudo recentemente publicado *Vidas de Missão*, no âmbito dos 25 anos de voluntariado dos Leigos para o Desenvolvimento: «refletir sobre o voluntariado missionário promovido pelos Leigos para o Desenvolvimento remete para a imersão numa experiência muito consistente, longa e de uma enorme complexidade, não totalmente apreensível num primeiro olhar. Pode afirmar-se que se trata de uma experiência de dádiva e de transcendência, no sentido em que, na sua complexidade, se apresenta com propósitos e impactes quer externos, quer internos.

Os elementos externos que se destacam passam pela ideia de cooperação, em si mesma, com países em desenvolvimento, e pela ideia, muito cara ao quadro referencial dos Leigos para o Desenvolvimento, de sustentabilidade. Isto significa que, na sua ação voluntária, os Leigos para o Desenvolvimento propugnam formas de agir que se

constituem como um garante de desenvolvimento e autonomização das comunidades locais.» (AMARO, 2012, p. 105)

«(...) É nesta conjugação de fatores que ganha pertinência a noção de missão, uma vez que se age em nome de Deus, ao serviço de outro, em prol do bem-estar e com propósitos de crescimento pessoal.» (AMARO, 2012, p. 105) Neste quadro, «é possível compreender o significado da missão e perceber como, efetivamente, esta experiência marca de forma indelével os voluntários, quer seja no aprofundamento de um caminho já iniciado, quer seja numa viragem do percurso de vida Assim, ser Leigo para o Desenvolvimento parece implicar muito mais do que uma motivação para partir - implica o encontro e a exploração de uma vocação e implica o crescimento de um amor-agapê.» (AMARO, 2012, p. 106) Porém, esta experiência não é mais que o acolher da vulnerabilidade daqueles com os quais os LD se cruzam e, a partir dela, assumirem, por eles e com eles, a responsabilidade.

Vida espiritual

A prioridade de um cristão, adulto e responsável terá de ser o fazer-se próximo de todos sem exceção, à maneira de Jesus. Por essa razão, a vida espiritual é considerada, no contexto da missão LD, condição para um verdadeiro “serviço ao outro” (cf. LD, s/db, §§ 4 e 5) E, fazer-se próximo do outro, implica proximidade consigo próprio, cujo encontro é muito bem descrito por I. Renaud: «a primeira vertente da proximidade é aquela que é simultaneamente mais próxima e mais difícil de conseguir: a proximidade consigo mesmo, aquilo que designamos por interioridade. É quando se introduz em nós, como uma espécie de vazio, a não-coincidência que o eu se apresenta como a abertura graças à qual (o eu) é consciência aberta ao mundo. A consciência supõe uma plasticidade que a impede de se fechar totalmente sobre si própria. Nesta dimensão fenomenológica - e ainda não ética - a consciência não pode tender senão para um ideal de proximidade *consigo*, ao mesmo tempo que ela se vive como proximidade do *mundo*.» (RENAUD I., 1998, p. 546) É quando o ser humano é capaz de viver esta proximidade consigo próprio que ele se consegue tornar próximo do outro. A proximidade consigo é então condição primeira de uma aproximação autêntica ao outro.

No § 5 do documento orientador da vida e missão dos LD, intitulado “Alicerce [da missão] ” é feito apelo ao cultivo dessa interioridade assente na relação com Deus, como determinante da vida e da missão dos seus voluntários, afirmando-se que «se toda a

vida não estiver permanentemente assente na relação com Deus, tanto a vida comunitária como a própria missão e trabalho se ressentirão: diminuirá a resistência à preguiça, às dificuldades e tentações e mais facilmente nos poderemos começar a deixar conduzir pela rotina e pelo interesse próprio, perdendo de vista a reta intenção de um verdadeiro serviço de amor ao outro.» (LD, s/db, § 5) Ou ainda no § 6 onde se sublinha que «tal como o trabalho ou a vida comunitária, a vida espiritual exige boa vontade e esforço, vencimento próprio, superação permanente do egoísmo e individualismo, pelo dom de nós próprios a Deus e aos outros; por isso não pode ficar nunca subordinada ao nosso apetecer e disposição de momento.»¹¹⁸ (LD, s/db, § 6) Isto significa que a vida é aqui entendida como dom e quando o voluntário esquece a sua origem e «se torna sua própria fonte, origem e fundamento, esquece que estes [dons] lhe foram dados. Daqui nasce a ilusão pela qual o eu se torna o fundamento do seu ser.» (HENRY, 1998, p. 144) Este autor, partindo do texto evangélico onde Cristo afirma que «sem mim, nada podeis fazer» (Jo 3, 15) e na linha de uma redescoberta da perspectiva teonómica, valorizada pela Igreja Católica, no pós Vaticano II, mostra que eu sou eu, na medida em que assumo que todo o poder me foi dado e, como tal o recebi. Assim também os Leigos em missão: enviados em missão pautam a sua existência por uma relação normativa de Deus com o homem, que dá às suas vidas pleno sentido, sem por essa razão, suprimirem a sua autonomia.

Propõe-se que a “Regra de Vida” constitua fonte de inspiração importante para a vida e missão de cada voluntário e, por isso, é sugerido aos voluntários que além de esta estar presente na vida quotidiana, individualmente, seja lido «sempre um pequeno excerto antes da oração comunitária. Poderá ser também de grande ajuda a leitura de alguns números da Regra de Vida no início de cada reunião comunitária.» (LD, s/db, § 3) Desta forma, os princípios orientadores da vida e missão dos LD são chamados a guiar a vida quotidiana, nos seus diversos projetos ou atividades.

Viver e trabalhar com os LD exige colocar a tónica em atos internos ao voluntário, que o situam numa relação exigente com Deus e com aqueles que se encontram à sua volta, sendo nesta relação que a vida do voluntário encontra sentido e realização plena através do serviço ao outro. Por essa razão, as autoras do estudo a que vimos fazendo referência consideram que «é neste sentido que toda a experiência vivida tem uma

¹¹⁸ Além da “oração individual,” onde o voluntário se põe diariamente a si mesmo e à missão diante de Deus (cf. LD, s/db, § 7), o documento *Vida em Missão* aponta a oração comunitária, bem como outros momentos de formação espiritual (retiro, participação na eucaristia, acompanhamento espiritual, leitura espiritual, responsabilidade fraterna pelos colegas de missão, correção fraterna, etc. (cf. LD, s/db, §§ 8-16)

dimensão de ininteligibilidade, que remete para uma explicação mais espiritual que narrativa e coloca, claramente, o quadro de ação dos Leigos para o Desenvolvimento nos antípodas de uma lógica de racionalidade instrumental. (AMARO, 2012, p. 89)

A espiritualidade quando aprofundada leva à responsabilidade pelo outro que é assumida, desde logo, na oração pelos membros da comunidade: «recorde-se cada um, também na sua oração, da responsabilidade fraterna que tem para com todos, em particular para com os Leigos da sua Comunidade: a amizade, a abertura e troca de experiências, o apoio nas dificuldades, a palavra amiga de convite e de estímulo e a oração pelas missões de cada um são de grande importância para o crescimento espiritual de todos e da Comunidade.» (LD, s/db, § 13) Uma tal atitude, se vivida, de facto desta forma, empresta às missões LD um carácter de eternidade, já que «o amor visa a eternidade (...), não no sentido de um instante de inebriamento, mas como caminho, como êxodo permanente do eu fechado em si mesmo para a sua libertação no dom de si e, precisamente dessa forma, para o reencontro de si mesmo, mais ainda para a descoberta de Deus.» (BENTO XVI, 2005, 6)¹¹⁹

A participação na Eucaristia é recomendada aos voluntários LD, considerando-a como «fundamento, centro e termo de toda a vida e missão cristãs» (LD, s/db, § 10) já que para os cristãos, «cada celebração eucarística atualiza sacramentalmente a doação que Jesus fez da sua própria vida na cruz por nós e pelo mundo inteiro. Ao mesmo tempo, na Eucaristia, Jesus faz de nós testemunhas da compaixão de Deus por cada irmão e irmã.» (BENTO XVI, 2012, 88) Assim também os voluntários LD devem ser dádiva de vida para cada pessoa com quem trabalham.

Vida em comunidade

«É marca distintiva dos Leigos para o Desenvolvimento (LD) o serem enviados em comunidade.» (LD, s/db, § 36) Esta forma de viver e trabalhar vem de encontro à reflexão filosófica e teológica acerca da noção de pessoa, que hoje serve também para ilustrar a compreensão do homem, da sua dignidade e da sua vocação. «Ninguém existe

¹¹⁹ Neste documento sobre o amor cristão, BENTO XVI faz referência ao texto bíblico que fundamenta esta afirmação: «“Quem procurar salvar a vida, perdê-la-á, e quem a perder, conservá-la-á” (Lc 17, 33) - disse Jesus; afirmação esta que se encontra nos Evangelhos com diversas variantes (cf. Mt 10, 39; 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24; Jo 12, 25).»

só. Nem sequer Deus. Alguém não é pessoa mais que pela sua relação com outro.» (BEZANÇON, 2001, p. 27)¹²⁰ Resulta então que a verdadeira pessoa não é o indivíduo preocupado somente consigo mesmo. «A verdadeira pessoa não é mais que relação e vocação à comunhão. Neste ponto, a luz da revelação trinitária¹²¹ vem iluminar e confirmar a intuição que o ser humano pode ter sobre si mesmo: existir realmente não é existir só para si, senão *eksistir*, sair de si à custa de perder-se, para encontrar-se no outro e com o outro.» (BEZANÇON, 2001, p. 27)

Neste sentido, cada comunidade LD é sempre uma comunidade em construção e nunca se conseguirá a comunidade ideal (cf. LD, s/db, § 37). Assim, a responsabilidade pelo outro assumido, antes de mais, por cada um, relativamente aos membros da própria comunidade (cf. LD, s/db, § 13) e respetivas missões, onde cada voluntário LD é convidado a acolher a vulnerabilidade presente em situações «como as inaptações ao clima e alimentação e/ou outras, oferecendo-as a Deus, à imitação de Jesus Cristo.» (LD, s/db, § 16) A vida do outro é pois entendida como dom. Na verdade, como disse M. Mauss no *Ensaio sobre a dádiva* e falando das suas experiências com alguns povos melanésios e polinésios, dar e receber, serão as «atividades inerentes ao encontro. Recusar-se a dar, negligenciar o convite, como recusar receber, equivale a declarar a guerra; é recusar a aliança e a comunhão. (...) Essa propriedade exprime-se e concebe-se como uma ligação espiritual.» (MAUSS, 2001, p. 68) Assim se procura viver nas comunidades LD onde a vida comunitária traz exigências que se são a fonte das maiores dificuldades, são também a maior compensação.

No estudo a que vimos fazendo referência «os voluntários apontam simultaneamente os mesmos aspetos como factor de enriquecimento, crescimento e aprendizagem e factor de dificuldade, complexidade e desafio no percurso percorrido. (...)Veja-se, especificamente em relação a cada um dos aspetos salientados: A vida em comunidade, que implica, neste contexto, viver e partilhar com os outros todas as esferas da vida (de trabalho, de oração, de lazer, de rotinas, etc.), exige uma fortíssima capacidade

¹²⁰BEZANÇON cita GROSJEAN, de J. (1991), na obra *L'ironie christique*. Gallinard: Paris, p. 146.

¹²¹ Para Bezançon como para outros autores, como E. FUCHS a compreensão trinitária de Deus é duma importância decisiva para a ética: «a igualdade pode ser pensada como articulação de diferenças e não como visão do idêntico, e a transcendência como aquela Palavra que atesta a precedência da promessa. Uma ética trinitária recusa-se à idolatria do Único, fechado sobre si mesmo e recusando, numa totalidade, todas as diferenças; ela valoriza a alteridade, não em si, mas como condição de possibilidade da relação de comunhão. Assim como no Pentecostes, também aqui o dom do Espírito assegura a personalização de cada um, diferenciado e valorizado contra o modelo de Babel, onde a unicidade da língua não assegura a comunhão, mas a escravatura.» (FUCHS E. , 2000, p. 47)

de negociação, de relacionamento interpessoal, constituindo-se, neste cenário, como um campo privilegiado de aprendizagem, mas ao mesmo tempo de dificuldade, uma vez que acrescenta complexidade à experiência de missão. Porém, a vida em comunidade é também um espaço de partilha, apoio e suporte aos voluntários e um factor facilitador de integração, num contexto diferente do seu.» (AMARO, 2012, pp. 68-69). Viver em comunidade pode caracterizar-se como necessidade de promover o outro, de assumir os problemas do outro. Traduz-se em preocupação esmerada, presença de amor, isto é, vontade de responder pelo outro. (cf. GEVAERT, 1977)¹²² Porém, a recusa em partilhar da relação, pode assumir também a faceta da ausência, da dor, da separação e até da morte.

Um outro aspeto que é simultaneamente gratificante sendo também um enorme desafio é a «própria experiência em si, que implica o confronto com um contexto sociocultural com características distintas dos voluntários. O contexto social onde os voluntários se movem e atuam constitui um laboratório onde tudo acontece. Isto é vivido simultaneamente como um dos factores que permitem maior aprendizagem e ao mesmo tempo como um dos aspetos que acarreta maiores desafios.» (AMARO, 2012, p. 69)

Na missão LD o maior testemunho é deixado mais pela forma como se está que pelas múltiplas ocupações dos seus voluntários. «O maior e o mais importante de todos é o testemunho cristão de amor e amizade pessoal àqueles a quem procuramos servir e ajudar e àqueles com quem vivemos e trabalhamos. Este amor e amizade, que brotam de Deus, devem impregnar toda a nossa vida e trabalho, dando o verdadeiro sentido aos nossos projetos e atividades, ultrapassando a pura ajuda técnica, profissional e económica.» (LD, s/db, § 68) Destas observações destaca-se que mais do que o empenho em projetos diversos será a forma como nos damos. É que, como bem sublinhou M. Mauss, «se damos as coisas e as retribuímos, é porque *nos* damos e *nos* retribuímos “respeitos” - dizemos ainda, “delicadezas”. Mas, na verdade, também damos a *nós mesmos* ao darmos aos outros, e, se damos a *nós mesmos*, é porque “devemos” a *nós mesmos* - nós e o nosso bem - aos Outros.» (MAUSS, 2001, p. 140)¹²³ A dádiva de nós

¹²² O autor refere-se essencialmente à presença do tu face ao eu, situação que, em nosso entender, se concretiza também na vivência em comunidade.

¹²³ Sobre o significado de dom, diz Á. Barahona Plaza, que «don, implica un sujeto exterior que da algo, implica la gratuidad de esa acción (si no fuera “don” seria oferta, compra, pacto, o cualquier otra cosa), implica una aceptación libre o el rechazo de esa acción voluntaria, libre, gratuita. Más aún, el que da, dona lo que posee, que al otro le falta, por tanto se encuentra en una situación de superioridad, aunque sea tan sólo relativa a ese acto. Y, en el sujeto que recibe, una situación de carencia o indigencia relativa, aunque sólo sea en relación, también, a ese acto.

próprios e do nosso trabalho é fonte de saúde e prazer; pelo contrário, o fechamento/isolamento do indivíduo face aos outros provoca a solidão, quando não mesmo um profundo deserto de sentido, o niilismo tal como o viu Nietzsche. A indiferença e não a infelicidade metafísica, são a consequência. (cf. LIPOVETSKY, 1989, p. 35)

Este testemunho de vida estende-se à cooperação que deverá existir entre os Leigos em missão e a direção da associação já que «da melhor cooperação entre os Leigos no terreno e a Direção depende o maior desenvolvimento daqueles que queremos servir, motivação primeira dos LD. É essencial, portanto, que se estabeleça e mantenha entre todos uma comunicação caracterizada pela proximidade, abertura e confiança.» (LD, s/db, § 30)

Merece ainda particular relevância o convite feito a cada voluntário, no que respeita às razões que devem estar na origem do dar testemunho de pobreza cristã: «cada Leigo é enviado em missão, em espírito de pobreza evangélica, com o que ela significa de desprendimento e gratuidade, de amor e de partilha com o próximo e de confiança em Deus que nos envia, nos acompanha e dá eficácia ao nosso serviço e testemunho.» (LD, s/db, § 52)

A gratuidade é extensiva a todo o trabalho realizado pelo voluntário ao longo do tempo de missão: «durante o tempo de missão, a vida e trabalho de cada um realiza-se em regime de voluntariado e gratuidade. Toda a remuneração auferida em razão das atividades realizadas em missão (vencimentos, ajudas de custo, subsídios, etc.) reverterá para os Leigos para o Desenvolvimento (LD)», (LD, s/db, § 55) ainda que as despesas relacionadas com a manutenção dos leigos em missão sejam assumidas pelos LD. Trata-se de uma experiência voluntária onde o amor é critério. E a natureza específica do amor, diz M. Renaud, é a *vinculação*, a *ligação*, explicitando-se esta em diversas formas como sejam amor pelos outros de forma indiferenciada, amor conjugal, amor pelos animais, por objectos.... (cf. RENAUD M., 1996, pp. 411-431) O amor é antes de tudo uma vontade crescente de respeito, acolhimento, pertença e entrega ao outro, por ele mesmo. O amor,

(...) Este nivel nos permite sacar una primera conclusión: la donación parece provocar la salud, el bien, el placer, el bienestar, el amor en el que la recibe. Y, su contrario, el egoísmo, el encerramiento en sí mismo, el enclaustramiento, la auto-fagocitación, la soledad, el individuo más que la persona (Buber, Lévinas).» (BARAHONA PLAZA, - "La integración del tercero excluido" (Una reflexión antropofilosófica sobre la Trinidad), 2000, pp. 411-412)

nas suas diversas formas, reconhece-se na sua oblatividade e na sua gratuidade. (cf. VICO PEINADO, 1999, p. 133)

Esta experiência de sobriedade no viver e trabalhar feita por cada LD, ao trabalhar em regime de voluntariado e de completa gratuidade se por um lado é proporcionadora de total liberdade face aos bens materiais, ela é também facilitadora de que se faça a experiência da uma grande confiança em Deus. A experiência de pobreza feita ao longo do tempo de missão apresenta-se para estes voluntários como uma «opção deliberada por um estilo de ser e de estar que pretende dar testemunho da fecundidade dos critérios do Reino de Jesus Cristo» (LD, s/db, § 61) e nem por isso determina um menor empenho na ajuda ao desenvolvimento. Antes, «a qualidade e a fecundidade da ajuda ao desenvolvimento não dependem em directa proporcionalidade do uso dos meios técnicos mais sofisticados e mais caros» (LD, s/db, § 61) e a sua ausência podem levar mesmo a uma maior criatividade e dedicação à missão.

No estudo a que vimos fazendo referência é curioso assinalar que quando inquiridos sobre os aspetos mais exigentes ao longo de todo o percurso da missão, dos 128 inquiridos, só um refira o viver em pobreza e simplicidade.¹²⁴ Este dado revela, em nosso entender, que viver e trabalhar em condições de grande simplicidade, é facilmente aceite pelos voluntários, talvez por partirem com uma grande vontade de servir, com tudo o que são e têm, mais empenhados em trabalhar para o desenvolvimento dos mais carenciados. Para isso contribui, em grande medida o período de formação bem como o estilo de vida assente na entrega ao outro.

Ainda no âmbito do trabalho desenvolvido pelos voluntários LD há que referir que há valores a testemunhar que os seus membros deverão ter sempre presentes: «a competência e o zelo no trabalho; a maturidade e o equilíbrio na vida afetiva e de relação; a unidade na diversidade pessoal de cada comunidade; a partilha e a simplicidade do nosso estilo de vida; o respeito e a consideração pelas pessoas e culturas locais; a disponibilidade de colaborar com os outros; e, finalmente, a esperança cristã que justifica a nossa presença» (LD, s/db, § 70), já que o amor abarca a totalidade da existência, incluindo a temporal.

A cada voluntário cabe fazer pela comunidade uma opção preferencial «determinando-se a investir aí prioritariamente na [sua] construção, mesmo que lenta e

¹²⁴ Cf. Tabela 9 do estudo a que vimos fazendo alusão “aspetos mais exigentes da missão” (AMARO, 2012, p. 73)

difícil a princípio, de relações fortes e duradouras de suporte e amizade, que se constituirão como o apoio primeiro em todos os momentos da missão» (LD, s/db, § 38) já que «uma comunidade ideal onde as relações interpessoais sejam autênticas requer a atuação de atos originais que só podem ser suscitadas e mantidas pelo amor do ser pessoal que é essencialmente disponibilidade e abundância.» (FERNANDEZ E. J., 2007, p. 289) A alteridade é relação e a relação não é pensável fora da comunidade. É a comunidade universal que torna possível, ao nível da experiência objectiva, toda a relação. (cf. FINANCE, 1993, p. 6)

Ao serviço do desenvolvimento sustentável

A preocupação pelo desenvolvimento sustentável está presente nos Leigos para o Desenvolvimento, uma vez que se sugere a todos que «adaptando-se e inculturando-se localmente, a nossa ação, trabalho e presença não surgirão como algo vindo de fora, sobreposto e artificial, mas poderão antes partir de dentro, das necessidades sentidas, de forma natural e espontânea. Qualquer projeto deve partir sempre das necessidades das populações com as quais os voluntários LD trabalham e não como algo de sobreposto, de forma artificial, correspondendo mais aquilo que são as conveniências de formação inicial ou outras, dos Leigos em missão. Para isso, é de assinalar o contributo dado pela relação de proximidade estabelecida com as populações, sendo que os projetos são, desde a sua conceção até à implementação no terreno, bem como na fase de acompanhamento, executados por agentes locais, dando corpo ao preconizado no documento *Vida em Missão*: «Lembrem-se os Leigos enviados em missão que, se têm algo a dar, têm também muito a aprender e a receber. O verdadeiro desenvolvimento é sempre recíproco.» (LD, s/db, §20)

Desde meados da década de 80 que se começa a verificar a «inclusão de preocupações ambientais nas políticas de Ajuda, na sequência da publicação do Relatório Brundtland, em 1987, que chama a tenção para a interdependência mundial e para a necessidade dos problemas ambientais serem tratados de forma global, assente numa estratégia comum de crescimento, tendo por base a sustentabilidade ambiental. Nesta linha, os países doadores deverão canalizar apoio ao desenvolvimento (APD) para os países em desenvolvimento (PED) implementarem as suas políticas ambientais. Em 1990, o Relatório da Comissão Sul, a Conferência das NU sobre o ambiente, no Rio de Janeiro,

em 1992, e, em 1995, o relatório da Comissão sobre a Governação Global, reforçam a necessidade de fornecer Ajuda aos PED para resolver os problemas ambientais.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 21) Neste contexto, importa salientar que desde a sua fundação, em 1986, as preocupações ambientais se encontram presentes na ação dos LD, sendo, nesta vertente, inovadores, já que é recomendado que «em todas as circunstâncias de missão, não se esqueça também a dimensão ecológica. Atue-se duma forma que testemunhe e ensine a importância do respeito pelo ambiente natural e uma utilização racional e equilibrada dos recursos, procurando evitar a propagação de abusos e distorções típicas dos insustentáveis modelos de progresso.» (LD, s/db, § 25)

É muito cara ao quadro referencial dos Leigos para o Desenvolvimento, a noção de sustentabilidade. Isto significa que, «na sua acção voluntária, os Leigos para o Desenvolvimento propugnam formas de agir que se constituem como um garante de desenvolvimento e autonomização das comunidades locais» (AMARO, 2012, p. 105), constituindo esta a razão de ser da missão LD.

«Ao nível da implementação das atividades e projectos, mesmo que isso implique redução da produtividade, tenha-se o cuidado de usar ao máximo recursos e métodos de trabalho que sejam acessíveis aos colaboradores locais e de respeitar os seus ritmos, de modo que estes possam vir a assumir no futuro a responsabilidade inteira pelas ações e se promova, assim, a sustentabilidade dos projectos.» (LD, s/db, § 24) Esta forma de atuar revela bem da importância que os LD, desde o início, têm colocado na sustentabilidade dos projetos a desenvolver e, por essa razão, «a busca de resultados imediatos poucas vezes será o critério mais adequado para a escolha dos meios e dos métodos, quando o objectivo é a promoção de um desenvolvimento sustentado.» (LD, s/db, § 24)

A responsabilidade face ao futuro também se encontra presente na elaboração de projetos de desenvolvimento, recomendando o documento *Vida em missão* que «usando de criatividade e iniciativa, e tendo em conta a exigência das realidades locais, cada Leigo deve propor à Comunidade e à Direção a melhoria dos projetos em curso e/ou a criação de novos projetos. No entanto, resista-se à tentação individualista e irresponsável de fazer o seu projeto próprio ou de mudar de trabalho a seu belo prazer. Lembre-se também cada um que é membro duma organização, e que os projetos desenvolvidos devem, em princípio, subsistir, com garantias de continuidade, para lá da permanência de cada Leigo na missão.» (LD, s/db, § 27)

Também no âmbito desta ONGD, a sustentabilidade é ponderada com muito realismo, já que, no momento atual, «as decisões relativas à seleção e envio dos

voluntários passaram a ter em conta a dimensão da sustentabilidade financeira da Organização e as reais necessidades e oportunidades dos projetos locais com vista ao *empowerment* das pessoas, grupos e organizações apoiadas. Esta opção levou a uma maior focalização, à redução temporária do número de voluntários no terreno, à definição de objetivos com prazos associados, à forte aposta no aprofundamento de diagnósticos e à identificação de novos projetos e/ou territórios de missão.» (LD, 2011a, § 2)

4.2.3.3 Os “Leigos” no pós-missão

Projetos de vida

Depois de uma experiência tão marcante como a vivida em missão *ad gentes* «cada Leigo Ancião¹²⁵ é encorajado a prorrogar, a nível pessoal, o seu compromisso com os princípios e as motivações que o orientaram em missão, continuando, onde quer que esteja, a empenhar-se no desenvolvimento integral da pessoa toda e de todas as pessoas e no crescimento do Reino de Cristo.» (LD, s/db, § 77) É interessante verificar, no estudo que vimos citando, que «a experiência vivida durante o tempo de missão é de tal forma significativa que os projetos e serviços desenvolvidos, nos LD são, para os seus voluntários, uma “escola” de vivência intercultural, de respeito e valorização das diferentes culturas e de participação cívica.» (AMARO, 2012, p. 26) Também a dimensão espiritual vivida desde o tempo de formação ultrapassa, em muito o tempo de missão e transforma-se num modo exigente de estar na vida.

O regresso é marcado por dificuldades de reinserção, que a associação tenta minimizar, oferecendo atividades diversas para “anciãos,”¹²⁶ mas a que nem sempre consegue dar uma resposta, em virtude de fatores diversos, como o tempo diferente do

¹²⁵ “Leigo Ancião” - estatuto adquirido pelos voluntários LD após terminada a sua experiência de missão.

¹²⁶ Entre essas atividades destacam-se: «Reunião individual de final de missão para balanço da experiência e recolha de sugestões (com equipa executiva e direção); Reuniões de acolhimento e de partilha dinamizadas por Anciãos (iniciativa regional); Oração mensal com Anciãos (iniciativa regional); *Mailing list* de anciãos como plataforma de comunicação e partilha entre ex-voluntários e a Associação, onde inclusive se divulgam informalmente oportunidades de emprego e formação (iniciativa nacional e regional); Passeio e festa anual de convívio (iniciativa nacional); Conselho Nacional de Anciãos que reúne ex-voluntários para reflexão sobre aspetos da vida da Organização (iniciativa nacional); Sessões de divulgação e de comunicação da Associação, através do testemunho da experiência dos voluntários (iniciativa nacional e regional); Integração dos ex-voluntários em grupos concretos e em atividades da própria Associação (formação, divulgação, acolhimento, secretariado, etc.); Subsídio de reintegração no valor correspondente ao salário mínimo nacional e até 3 meses após o final de missão, enquanto o voluntário não se encontra integrado profissionalmente.» (AMARO, 2012, pp. 70-71)

regresso de cada voluntário e a área geográfica de residência, que, em alguns casos, é fora de Portugal. A estes fatores acrescem outros como sejam a diversidade de experiências/sentimentos vividos em missão que suscitam também necessidades diferentes, aquando do regresso.

No referido estudo, constata-se que as dimensões da vida em que a experiência de missão LD mais influencia, destaca-se «a conceção que hoje têm do mundo (73 respostas, o que corresponde à opção de 57% dos voluntários), no seu papel como cristãos (61 respostas, o que corresponde à opção de 48% dos voluntários) e na relação com os outros (55 respostas, o que corresponde à opção de 43% dos voluntários) (AMARO, 2012, p. 79)

É de assinalar segundo o mesmo estudo, que apesar da maioria dos voluntários assumir o seu anterior posto de trabalho, um grupo significativo (25% dos voluntários, 32 indivíduos) voltam a partir para países em desenvolvimento, sendo que, destes, 68% (21 indivíduos) fá-lo apenas uma vez, enquanto 29% (9 voluntários) o fazem por duas vezes e um voluntário (3%) parte por 3 vezes. (cf. AMARO, 2012, p. 76) «A intervenção no terreno nestas situações é muito diversificada e fortemente influenciada pela experiência de trabalho das missões com os Leigos para o Desenvolvimento. A este nível podemos destacar as ações de consultaria, a gestão de projetos, a formação (de animadores, professores e formação profissional), a saúde, o desenvolvimento, o teatro, a educação, o terceiro sector, o associativismo e a capacitação institucional como áreas profissionais mais relevantes. Os tempos de permanência no terreno vão desde períodos curtos de 1 mês até 7 anos.» (AMARO, 2012, p. 76)

A experiência feita, em termos profissionais é tão intensa que acaba por determinar o rumo profissional, após o regresso da experiência de missão,¹²⁷ de um número considerável de voluntários, tendo mesmo muitos abandonado a sua área de formação inicial para enveredarem pela área do 3º setor e da cooperação para o desenvolvimento.

¹²⁷ É de salientar que 37% dos inquiridos, o que corresponde a 47 voluntários, mudaram de área profissional, após o regresso de missão, sendo que muitos deixam mesmo a sua área científica para enveredarem pela área do 3º setor e da cooperação para o desenvolvimento. (cf. AMARO, 2012, pp. 90-91)

Competências adquiridas

Posteriormente à missão com os LD, um considerável número de voluntários (cerca de 22%, (cf. AMARO, 2012, p. 75) volta a fazer experiências de trabalho em países em desenvolvimento. Esses fazem-no fortemente influenciados pela experiência de trabalho com os LD, existindo, por parte destes, uma forte sensibilidade para o terceiro setor. «Podemos concluir que, independentemente da área profissional atual, estas pessoas assumem nos seus desempenhos objetivos preocupações de carácter predominantemente social.» (AMARO, 2012, p. 77)

Nas competências adquiridas ao longo de todo o percurso formativo e de missão destacam-se claramente duas esferas: «O aprofundamento espiritual (78 respostas, o que corresponde à opção de 61 % dos voluntários) e a atitude de missão - o que faço é ao serviço do outro - (73 respostas, o que corresponde à opção de 57% dos voluntários) Trata-se, como fica evidente, de duas áreas geradoras de competências que estão intimamente relacionadas.» (AMARO, 2012, p. 65). Há ainda que referir que «o tempo passado em missão revela-se como um período de *"grande investimento na dimensão espiritual"*, não só pela identidade católica da Associação, mas também porque o estar e viver em missão implica um conjunto de rituais religiosos que parecem conduzir a um crescimento na vida cristã.» (AMARO, 2012, p. 65)

O contexto adverso em que acontece a missão tais como «países com instabilidade política, vias de comunicação reduzidas, poucos recursos, contrariedades de várias ordens - faz com que os voluntários afirmem que são hoje mais capazes de enfrentar desafios e de os resolver (55 respostas, o que corresponde à opção de 43% dos voluntários). As competências ao nível da relação interpessoal (48 respostas, o que corresponde à opção de 38% dos voluntários) são as quartas mais citadas. De facto, é no domínio da interação relacional que tudo acontece. Os voluntários sentem que a este nível adquirem ou reforçam a sua capacidade, uma vez que partem para um contexto afastado das suas redes de suporte e para uma experiência de vida em comunidade com outros voluntários. A comunidade em que estão inseridos é um laboratório por excelência para experimentar e desenvolver competências (...).» (AMARO, 2012, p. 67) A resiliência (39 respostas, o que corresponde à opção de 30% dos voluntários) e o desenvolvimento de competências transversais ao nível profissional (por exemplo: trabalho em equipa e em parceria, polivalência...)» (AMARO, 2012, p. 67), são a quinta e a sexta competências mais referidas.

Entre as competências adquiridas e amadurecidas no exercício do voluntariado no seio dos Leigos, destacam-se «a capacidade de partilha, de auto-análise e auto-avaliação, potenciadas pela metodologia de intervenção dos Leigos para o Desenvolvimento (investigação-ação) e pela espiritualidade inaciana, surgem também com um papel de destaque (35 respostas, o que corresponde à opção de 27% dos voluntários, para cada uma).

Ao analisarmos a informação dos inquéritos, no que diz respeito aos aspetos facilitadores no processo de aquisição de competências e aos aspetos que maiores dificuldades trouxeram para os voluntários, podemos observar que existe sintonia entre estas duas variáveis. Os voluntários apontam simultaneamente os mesmos aspetos como fator de enriquecimento, crescimento e aprendizagem e fator de dificuldade, complexidade e desafio no percurso percorrido.» (AMARO, 2012, p. 68)¹²⁸ Dentre os mencionados refira-se a vida em comunidade, a missão em si e o regresso a Portugal

Deste estudo foi ainda possível concluir que «"estar nos Leigos é ser Leigo", no sentido em que a experiência de missão se coloca na vida dos missionários como uma experiência profunda de espiritualidade, de autoconhecimento e de consistência na vivência e no resultado. Assim, se adota com propriedade a abordagem inicial que situa a lógica de ação dos Leigos para o Desenvolvimento como uma lógica associada à vocação/inspiração e, por isso, movida pela compaixão e pela complexidade e ininteligibilidade do amor-ágape.» (AMARO, 2012, p. 22)

A imagem que os voluntários possuem da ONGD Leigos para o Desenvolvimento

No estudo feito, uma parte considerável de voluntários referiu como traços distintivos dos Leigos para o Desenvolvimento, a sua identidade cristã, a vida comunitária, a formação (antes e durante o período de missão), e a visão que possuem acerca do desenvolvimento, como aspetos diferenciadores de outros grupos missionários. (cf. AMARO, 2012, pp. 95-96)

¹²⁸ Cf. Anexo 5 “Desafios e fatores determinantes na aquisição de competências” (tabela 10), “Aspetos facilitadores na aquisição de conhecimentos” (tabela 11) e ainda as tabelas 12 e 13, respetivamente, “Aspetos desafiantes” e “Projetos desenvolvidos após a missão LD”.

Globalmente são três as dimensões de especial relevância na construção simbólica que estes voluntários fazem da sua experiência de missão: «a dimensão da vida em comunidade, a dimensão espiritual e a forma de perspetivar o projeto profissional. No que respeita à dimensão da vida em comunidade, (...) trata-se de um fator que está muito para lá de uma mera modalidade organizativa das missões. Este aspeto tem um significado de vida em comunidade cristã e marca toda a lógica de ação institucional. A dimensão da espiritualidade não está desligada da anterior e aparece como um dos aspetos mais salientes da construção simbólica que os voluntários fazem dos impactes da sua experiência de missão. De facto, toda a preparação prévia à missão, a forma como a vivência da missão é integrada e apreendida e o perspetivar do regresso está eivada de um caminho espiritual de aproximação com Deus, que se assume como a tónica dominante de toda a experiência. Por fim, a dimensão do projeto profissional não remete, na sua maioria, para uma lógica de mudança, uma vez que se verifica que a maior parte dos voluntários regressam à sua área (quando não ao seu posto) de trabalho, mas para um reequacionar da forma como se perspetiva e encara a vida laboral. Os voluntários sentem que desenvolvem um novo olhar sobre a realidade, estabelecendo outras prioridades, e que ganham uma maior capacidade de desprendimento material em detrimento de uma abordagem, também à vida profissional, mais substantiva em função da coerência com o seu quadro de valores.» (AMARO, 2012, p. 104) Apesar de um número significativo ter optado «por uma reconversão profissional, nomeadamente para áreas sociais, da cooperação e do desenvolvimento.» (AMARO, 2012, p. 105)

O elevado número de voluntários que se dizem envolvidos com a associação (93 voluntários que representam 73% dos inquiridos) diz bem da importância que esta continua a ter nas suas vidas. Estes porém, «têm um envolvimento muito diversificado, com níveis de intensidade diferentes e varia entre ações pontuais e ações que permanecem constantes ou mesmo relações laborais com a estrutura da associação (3%). Importa também referir que alguns voluntários se envolvem ou envolveram em mais do que uma ação.» (AMARO, 2012, p. 98)

4.3. Do paradigma assistencialista ao paradigma da cooperação para o desenvolvimento

4.3.1. Evolução histórica da Cooperação para o Desenvolvimento

Falar de voluntariado implica falar-se de ajuda ao desenvolvimento, pois uma parte significativa desta é operacionalizada por voluntários, sobretudo no âmbito das ONGD.

Importa fazer uma breve resenha da evolução que conheceu a cooperação para o desenvolvimento. O Plano Marshall pode ser considerado como o primeiro projeto de cooperação entre «um Estado soberano e independente e um conjunto de Estados soberanos e independentes. (...) Para a concretização do Plano, os países beneficiários fundaram, em 1948, a Organização Europeia de Cooperação Económica (OECE), a qual viria, em 1961, a dar origem à Organização de Cooperação e de Desenvolvimento Económico (OCDE). Nesse mesmo ano é criado o Comité de Ajuda ao Desenvolvimento (CAD). Para o Plano Marshall e para o Banco Mundial (BM), o objetivo era a reconstrução da Europa devastada pela guerra e não o desenvolvimento do mundo não industrializado. Contudo, à medida que as independências foram acontecendo, as atenções começaram a deslocar-se para essa nova realidade.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 24) Após os anos 40 do século passado, a ajuda passou pelo Plano Marshall e foi sobretudo Ajuda programa¹²⁹. «A Ajuda programa financeira teve, até aos anos 80, significado reduzido. Desde então, começou a ser utilizada um pouco por todo o lado: pelo BM, na forma de empréstimos para ajustamento estrutural, pelos doadores bilaterais como apoio à balança de pagamentos, habitualmente associadas às operações do BM, e mesmo pelo Fundo Monetário Internacional (FMI) na forma de Facilidades de Ajustamento Estrutural Reforçadas (ESAF), da primeira vez que o FMI se envolveu na concessão de Ajuda. Na

¹²⁹ Segundo (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 15), a cooperação para o Desenvolvimento pode catalogar-se em função da sua origem, canais de execução ou instrumento de implementação. Por vezes é preferível referirmo-nos a “modalidades” em vez de instrumentos de Ajuda dado que a adequabilidade de instrumentos de ajuda mais amplos depende muito do contexto global das relações de cooperação entre um Governo e os seus doadores. A OCDE identifica quatro categorias de Ajuda através de programas: Ajuda geral a programas – Ajuda posta à disposição de um país, sem se destinar a um sector específico, com objetivos de desenvolvimento em geral, especialmente o financiamento da balança de pagamentos, o apoio geral ao Orçamento e Ajuda em espécie. 2. Ajuda sectorial a programas – trata-se de transferências que se destinam a um sector económico ou social específico, como a agricultura, educação, transportes. 3. Ajuda alimentar programa - destinada a promover a segurança alimentar através da transferência de alimentos ou recursos financeiros para a sua aquisição. 4. Alívio da dívida – seja ela de carácter bilateral ou multilateral. (cf. OCDE/CAD, 1992, p. 103)

década de 90, a Ajuda programa conheceu um novo desenvolvimento a partir da sua utilização nos chamados enfoques sectoriais (...).» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 78)

Desde o término da Segunda Guerra Mundial até ao início do século XXI «a evolução histórica da Cooperação para o Desenvolvimento relaciona o papel da cooperação com a evolução quer da geopolítica quer do pensamento sobre o desenvolvimento. Estes dois fatores, complexos e não lineares, têm sido determinantes nas políticas e nas práticas da cooperação.» (cf. AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 23)

De acordo com Jones e Lawson (JONES & LAWSON, 2000), podemos distinguir três fases na Ajuda ao Desenvolvimento, em termos de instrumentos:

1. Nas décadas de 60-70 a Ajuda foi fornecida através da gestão de projetos avulsos por parte dos governos ou dos doadores, fundamentalmente em investimentos em infraestruturas, com base em estratégias delineadas e comandadas pelo Estado para forjar o crescimento económico. Este tipo de assistência contribuiu para melhorar o crescimento económico em alguns países (particularmente na Ásia), noutros o sucesso foi muito limitado. Globalmente, o diagnóstico geral não é positivo porque as políticas económicas nacionais eram fracas.

2. A partir dos anos 80, os projetos avulsos começaram a ceder terreno à Ajuda programa. Esta mudança de orientação ficou a dever-se à crise da dívida, ao declínio económico dos Povos em Vias de Desenvolvimento (PVD), a necessidade de se proceder a ajustamentos estruturais e a reformas económicas e políticas. Até meados dos anos 90, a política de Ajuda foi dominada pelas abordagens do ajustamento estrutural.

3. Desde meados dos anos 90, tornou-se bastante claro que estas políticas de apoio ao desenvolvimento falharam largamente num importante grupo de países de baixo rendimento e nos menos desenvolvidos. Esta constatação obrigou a uma mudança na política de cooperação internacional, tendo aí o Banco Mundial (BM) a desempenhado um papel de relevo.

A emergência de conflitos com características diferentes dos tradicionais refletiu-se não só na maior utilização deste instrumento de Ajuda como provocou alterações no modo de tratar a ajuda humanitária. «Se durante a década de 70 e 80 a Ajuda humanitária foi desenhada para responder, de modo pontual e urgente, a emergências naturais e à atenção aos refugiados, atualmente o aparecimento de emergências mais complexas, e frequentemente mais prolongadas, suscitou a necessidade de abordagens diferentes. Os atuais esforços tentam pôr em prática uma ampla gama de ações centradas

tanto na prevenção de novas crises como na reabilitação, na reconstrução e no desenvolvimento, como condições para evitar novos conflitos: é o chamado “*continuum*” entre Ajuda de emergência, reabilitação e desenvolvimento. O objetivo é erradicar as causas de novas emergências. (cf. AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 88) As abordagens dos doadores «passaram a colocar a tónica nas causas, na prevenção, na mitigação, na reconstrução e na transição. Como corolário, a distinção entre Ajuda humanitária e Ajuda ao Desenvolvimento tornou-se ténue e imprecisa.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 89)

Após o término da segunda guerra mundial, «a Ajuda alimentar conheceu um desenvolvimento importante durante as décadas de 60 e 70, mas foi desde a década de 80 que foram introduzidas importantes mudanças na gestão deste instrumento, com o objetivo de evitar as suas principais deficiências, relacionadas com o efeito que o fornecimento de alimentos tem sobre as dietas nacionais e os desequilíbrios que origina nos mercados internos do país recetor. Como consequência, ao longo da década de 90, o peso da Ajuda alimentar no total da APD foi diminuindo. Em concreto, se em 1972 representava 20% da APD, em 1981, passou para 12.5%, em 1990, para 6%, e, em 2002, para 1.9%, da APD total. Trata-se, pois, de um instrumento cada vez mais marginal no quadro da cooperação. A sua presença entre os instrumentos de Ajuda deriva da persistência de situações de desnutrição crónica que afetam muitas pessoas no mundo em desenvolvimento. Esta situação não se deve à escassez de alimentos à escala mundial, mas sim à impossibilidade de alguns sectores da população acederem a alimentos que são excedentários noutras partes do planeta. Causas naturais, fatores socioeconómicos e situações de guerra e conflito são os fatores explicativos mais frequentes para as fomes.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 90)

Se a ajuda alimentar se propunha combater as consequências derivadas da fome ou de crises graves de abastecimento alimentar através da transferência de excedentes agrícolas dos países doadores, paulatinamente, entendeu-se que o objetivo da Ajuda não deveria ser apenas atuar sobre as consequências das crises alimentares, mas também sobre as suas causas, o que obrigou a orientar parte das ações para a melhoria dos níveis de autoabastecimento das populações, através da promoção da atividade agrícola. (cf. AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 92)

São conhecidas as discussões à volta da ajuda alimentar: «Entre as críticas destacam-se: «o facto de ser instrumentalizada como ferramenta de política externa; promover o alargamento do mercado agrícola dos doadores; alterar as dietas alimentares

locais; reduzir os preços e desincentivar a produção local; aumentar a dependência externa; chegar tarde e ser insuficiente onde é mais necessária.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 93) Mais que um instrumento de ajuda ao desenvolvimento, este pode restringir-se a uma versão assistencialista da cooperação.

Os motivos subjacentes à concessão de ajuda ao desenvolvimento são fundamentais para compreender a forma como ela é/foi concedida e o impacto que tem. Estes «não só variaram ao longo do tempo como variam entre países e atores da cooperação, podendo ou não estar ligados a objetivos de desenvolvimento dos países recetores. Os motivos podem estar relacionados com a concretização de objetivos de desenvolvimento (...) mas, tem havido outros motivos como a segurança nacional, os interesses políticos, comerciais e/ou de investimento dos países doadores.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 18) «Os países da UE, em particular, salientam que a Ajuda externa também deve ser usada para reduzir as migrações e o fluxo de refugiados do Médio Oriente, África e Europa. Nos EUA a discussão de um conceito de segurança nacional mais amplo conduziu à ligação da Ajuda aos conflitos regionais envolvendo soldados americanos. Se nos anos 90 se assistiu a uma diminuição das razões de segurança nacional para fornecer Ajuda, os acontecimentos pós-11 de Setembro poderão alterar significativamente as motivações para a Ajuda. A política de Ajuda também tem sido delineada, em parte, como um elemento na luta contra a produção e o comércio de narcóticos e uma outra motivação nova é o fornecimento de Bens Públicos Globais (BPG), (...).» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 22)

O mundo tem sofrido múltiplas transformações e hoje «não podemos entender a Ajuda como, em 1966 (...), [em que] a Ajuda era vista como o elemento fulcral para promover o crescimento económico. Outros aspetos que eram considerados como condições para o desenvolvimento – como uma envolvente política, social e institucional que facilitasse o crescimento, assim como o papel da cooperação técnica e o desenvolvimento das capacidades humanas – foram negligenciados, centrando-se os esforços em projetos de grande envergadura, sobretudo infraestruturas produtivas (basicamente indústrias) e de comunicação.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 26)

Pode ainda acontecer que o discurso oficial para fornecer Ajuda coloque a tónica no altruísmo e a prática evidenciar considerações de segurança nacional, interesses comerciais ou de influência política. (cf. AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 18)

«Por outro lado, até aos anos 90, a abordagem do processo de desenvolvimento menosprezou aspetos como a cultura, a religião e as alianças étnicas. Hoje sabe-se que é

essencial reconhecer e aceitar a diversidade cultural. Não é de mais lembrar que a Ajuda representa não só uma transferência de recursos e tecnologias mas também de aspetos culturais e valores (incluídos ou não de forma explícita) que têm sido das determinantes mais importantes das políticas de Ajuda, contribuindo para a desestruturação das sociedades em desenvolvimento. Há, contudo, valores que são considerados universais como a tolerância, a liberdade de expressão e o respeito pelas diferenças, facto que se traduziu na promoção e defesa dos Direitos Humanos como elemento essencial no processo de desenvolvimento.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 34)

«Se os acontecimentos de 11 de Setembro de 2001 “mudaram o mundo” alterando a forma como vemos a política contemporânea e as previsões para a paz e segurança global, as consequências desta mudança para a Ajuda só agora começam a revelar-se. Elas são positivas mas ambíguas. Os atentados terroristas e a ameaça de armas de destruição maciça provocaram o regresso ao tipo de política externa associada aos interesses nacionais de segurança e geoestratégicos. Os países ricos tornaram-se mais proactivos na luta contra a pobreza no mundo.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 72)

Hoje, o debate sobre Cooperação para o Desenvolvimento anda à volta de dois polos fundamentais. Por um lado, debate-se o seu papel e inter-relação com as «políticas externas dos Estados, questiona-se a sua nova definição no quadro da Constituição Europeia, analisa-se a interdependência das atividades desenvolvidas com as políticas nacionais dos Estados e debate-se o seu impacto, nomeadamente em termos da sustentabilidade das ações, no reforço da sociedade civil do Sul, na capacitação do Estado e no desenvolvimento de estruturas e mecanismos de prevenção ou resolução de conflitos. Por outro lado, discutem-se os mecanismos, modelos e metodologias de avaliação; problematiza-se o *continuum* com a Emergência e Ajuda Humanitária; debatem-se códigos de conduta e instrumentos de transparência; abordam-se novos atores e novas áreas de atuação; problematiza-se a responsabilidade social e a especialização organizacional e funcional.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, pp. 131-132) Em suma, coloca-se a tónica na responsabilização por parte dos recetores da ajuda.

4.3.2 O papel das ONGD

As Organização Não-Governamentais de Desenvolvimento (ONGD) são organizações da sociedade civil, não governamentais, independentes do Estado e dos poderes político-partidários, sedeadas num país desenvolvido ou num país em

desenvolvimento. Por princípio, a sua estrutura organizativa deve ser flexível, dinâmica e pouco hierarquizada, sem fins lucrativos, autónomas e independentes de poderes públicos com uma forte componente de voluntariado. São organizações pertencentes ao chamado “terceiro sector” por diferirem na sua natureza, constituição e objetivos do sector público e do empresarial. Promovem a cooperação entre as sociedades civis de vários países e são atores autónomos de cooperação embora possam agir em concertação com outros atores. (cf. AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 60)

Apesar de ser difícil ter a noção exata do impacto real do trabalho das ONGD, devido à sua diversidade e alguma dispersão, «existem indicadores que permitem verificar a crescente importância das mesmas: os fundos mobilizados pelas ONG, no âmbito da APD global, têm vindo a aumentar, as ONGD têm poder consultivo em várias agências e organizações internacionais de desenvolvimento e, por vezes, em relação ao Estado em que estão sedeadas; estão cada vez mais organizadas em redes nacionais e temáticas para promover a coordenação e aumentar o poder de pressão sobre os decisores políticos.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 60)

As ONGD são atores da cooperação que se dedicam à promoção do desenvolvimento, ou seja, podem influenciar, financiar e implementar as políticas de cooperação que tenham por objetivo o desenvolvimento socioeconómico dos países, regiões e comunidades mais vulneráveis. (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 44) «As ONGD têm, em geral, por principais objetivos: contribuir para o desenvolvimento sustentado e responsável dos países do Sul, através de projetos ou programas integrados de cooperação, em que se utilizam métodos participativos e de apropriação por parte dos beneficiários, por forma a, desde a conceção dessas iniciativas, se apostar na capacitação e no *empowerment* dos mesmos; promover a cooperação entre as sociedades civis de vários países; agir juntos dos governos e dos decisores políticos das instâncias internacionais para que se alterem as políticas contrárias ao desenvolvimento dos povos. As ONGD, enquanto expressão organizada da sociedade civil vocacionada para a promoção do desenvolvimento e da solidariedade entre os povos, sentem uma responsabilidade especial em suscitar a reflexão e o debate sobre os problemas do mundo em que vivemos, de modo a provocar o desejo de agir a favor da construção de sociedades mais justas e equitativas.» (AFONSO & FERNANDES, 2005, p. 63) As áreas de ação podem ser divididas em três grupos principais: Educação para o Desenvolvimento, Cooperação para o Desenvolvimento e Ajuda humanitária e de emergência.

4.3.3. A missão LD como responsabilidade pelo outro

Neste ponto pretendemos esclarecer como é que o voluntariado é exercido, como uma missão de responsabilidade pelo outro, no âmbito dos LD. Desde há muito que o voluntariado é um fenómeno que está a passar por um processo de reconstrução, no qual a antiga filantropia assistencial vai sendo progressivamente substituída por preocupações mais efetivas com a concretização de uma sociedade mais justa; no âmbito da missão LD este espírito encontra-se presente desde a sua fundação. A missão LD apresenta-se desde então como responsabilidade pelo outro e com o outro: «Durante o tempo de missão, os LD privilegiam a relação, o conhecimento local e a simplicidade de meios, sendo assim criada a possibilidade do autodesenvolvimento das comunidades.» (Leigos para o Desenvolvimento, 2012), de modo a que «os Leigos para o Desenvolvimento assumem como Missão promover o desenvolvimento integral e integrado de pessoas e comunidades de países em desenvolvimento e de Portugal, com vista à sua capacitação e autonomização, através do testemunho e da intervenção preferencial de voluntários missionários qualificados.» (LD, 2011a, p. 3)

Desta forma, «o seu conceito de serviço enquadra-se num modelo de desenvolvimento que procura autonomização, capacitação e *empowerment* das pessoas, grupos e organizações locais, por acreditar genuinamente nas suas capacidades, talentos e criatividade.» (LD, 2011a, p. 3)

Os LD caracterizam a sua intervenção ao abrigo do «conceito de desenvolvimento local e participativo.» (LD, 2011a, p. 3) Nesta perspetiva, o voluntariado é entendido como uma dádiva de amor, onde a vida verdadeira é a vida no amor e o amor é dar a vida para o outro. Como tal, o que não ama, não vive. «Dando a vida, testemunha-se o facto de que a vida é um dom. Numa tal perspetiva, o dom não é nem a vida do que dá, nem a vida recebida por aquele a quem é dada. O dom é passagem de vida, passagem diacrónica, em que Aquele que passa é Deus. (GARRIDO-MATURANO, 2001, p. 74)¹³⁰ E todo o

¹³⁰ Diz o autor: «¿Qué significa la vida como donación? Significa tener, en cuanto viviente, la experiencia de que nuestra vida nos ha sido dada, de que nos hemos topado con ella y la hemos padecido. **Pero si la vida es una donación, entonces debe ser lo que es, debe convertirse en donación. Sólo cuando ello ocurre, cuando dejamos que la donación se done, cuando convertimos nuestra vida, que es un don del Otro en un don al otro, sólo entonces se testimonia en nosotros la verdadera vida, la que no muere, pues el darse es darse que insta a dar.** Esta vida como dar la vida es una vida fuera del tiempo, porque la donación con que nos topamos (Henry) y la donación en que nos convertimos (Lévinas) son diacrónicas respecto al tiempo de la conciencia. Si la donación es Vida, pero no como esta vida que se siente a sí, sino como «Pan de Vida», Vida como dar Vida, y si esta Vida no está en el tiempo, tal vez esta Vida verdadera,

documento *Vida em Missão* orienta no sentido à fidelidade de cada voluntário, no serviço de amor ao outro. O ponto 5, ao referir-se ao alicerce da vida de cada voluntário, refere explicitamente que «se toda a vida não estiver permanentemente assente na relação com Deus (...) perde-se de vista a reta intenção de um verdadeiro serviço de amor ao outro.» (LD, s/db, § 5)

Como poderei entender que a vida do outro é para mim um dom? M. Henry concebe-a a partir da encarnação do Verbo. «Na sua vinda a si, na vinda a si da Vida absoluta, a Verdade do Verbo está em mim, está em cada Si transcendental. Só aquele que escuta nele o murmúrio do seu nascimento - que se sente como dado a si na auto geração da Vida absoluta no seu Verbo -, aquele que, dado a si nesta auto doação do começo, já não se sente, propriamente a si mesmo, mas apenas sente, agora, em si, este Si que o dá a si mesmo, só esse pode dizer a este Si do Verbo: “Eu estou certo da verdade que há em Ti”. “Eu estou certo da Verdade que há em Ti” quer dizer agora: bebo a minha certeza, a minha verdade da verdade que há em Ti, recebo a minha vida da tua, não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim (Gal 2, 20). Porque “Deus se engendra como eu mesmo” é que, então, “Deus me engendra como Ele-mesmo”; então, porque é a Sua vida que veio à minha, a minha vida é tão-só a Sua: sou deificado, segundo o conceito cristão de salvação.» (HENRY, 2000, pp. 284-285) E, tal como eu, o outro é-o também, no Verbo. Também «cada leigo enviado em missão, no âmbito dos LD, é convidado a «pôr-se diariamente a si mesmo e à missão diante de Deus, [pois só assim] poderá o Leigo encontrar a Deus no dia-a-dia da sua missão» (LD, s/db, § 7) e dessa forma ser dádiva de vida para o outro. Nesse contexto, fazendo cada voluntário a «superação permanente do egoísmo e individualismo, pelo dom de nós próprios a Deus e aos outros (...)» (LD, s/db, § 6) consegue olhar com “olhar de Deus” o outro, considerando que «é a Sua vida que veio à minha, a minha vida é tão-só a Sua: sou deificado, segundo o conceito cristão de salvação.» (HENRY, 2000, pp. 284-285)

Entender a vida como um dom que passa através da vida de cada pessoa tem reflexos interessantes para entendermos o voluntariado, nesta ONGD. Talvez percebamos melhor o alcance das palavras de Michel HENRY, para quem «é a Sua vida que veio à minha, a minha vida é tão-só a Sua: sou deificado, segundo o conceito cristão de salvação»

que no es el sentir o vivir lo donado, sino el donarlo, sea Dios en nosotros y no muera. Pero, toda la vida por el otro qué es sino amar? Y acaso no dicen las Escrituras que sólo el que ama a su hermano tiene a Dios en él? Porque al fin y al cabo Dios es amor.» (GARRIDO-MATURANO, 2001, p. 74) (O negrito é nosso).

(HENRY, 2000, pp. 284-285), se recordarmos que estes voluntários se assumem como “missionários”, uma vez que «são enviados como leigos missionários à luz de um discernimento e um acompanhamento assente na Espiritualidade Inaciana.» (LD, 2011a, p. 3) Nesse paradigma existencial, a vida só encontra pleno sentido quando se torna dádiva de serviço ao outro.

Entender o voluntariado como responsabilidade pelo outro, implica colocar o outro numa posição privilegiada do meu agir quotidiano, implica reconhecer-lhe a importância máxima. Ele começa a ter significado em nós precisamente nesse momento de encontro, de cruzamento e intersecção entre duas histórias, duas vidas. (cf. FRANCO, 1999, p. 13) Como sabemos, não encontramos o outro raciocinando sobre ele. Só a alteridade constrói o mundo, pois é ao dizer “tu” que a relação é construída. Mas o “Tu” impede que o descrevamos, pois se o fizéssemos, o “Tu” deixaria de o ser para passar a ser um “isso”, isto é, passaria a pertencer ao mundo do objetivável. Este aspeto é muito importante para situarmos a necessidade do diálogo e do amor que comporta uma dimensão de reciprocidade e dinamismo do voluntariado, no âmbito dos LD.

Martin Buber, marcado pela visão bíblica do homem, diz que a relação eu-tu não significa coisas, mas antes, indica relações; (cf. BUBER, 1960, p. 9) é uma relação simultaneamente ativa e passiva, gratuita e intencional. Não sou eu que vou ao encontro do Tu, mas é o Tu que vem ao meu encontro. Oferece-se-me gratuitamente. Porém sou eu que entro em relação com ele. Há assim neste encontro ser eleito e eleger. (cf. CRUZ, 1971, p. 382)¹³¹ Curioso é que, para M. Buber, «antes de o homem se conhecer como eu, o homem experimentou-se como tu. E é mesmo a partir da linguagem que se desenvolve a consciência de nós mesmos. A criança começa por ter consciência do tu e só depois é que desperta para a consciência do eu, desde que lhes falem e ela aprenda a falar.» (MOLTMANN, 1976, p. 120)

O homem só é verdadeiramente homem através da relação, pois só a alteridade permite a realização do homem. Todos temos necessidade da ajuda dos outros, sobretudo quando fazemos a experiência de uma situação de particular vulnerabilidade, altura em que, sem a ajuda do outro não conseguiríamos sobreviver. (cf. MACINTYRE, s/d, p. 91)

¹³¹ Ver ainda Buber, quando afirma que «el Tú llega a mi encuentro. Pero soy yo quien entro en relación directa, inmediata, con él. Así la relación significa elegir y ser elegido; es un encuentro a la vez activo y pasivo. La acción del ser total suprime las acciones parciales y, por lo tanto, las sensaciones de acción, todas ellas fundadas en el sentimiento de un límite; esta acción se asemeja entonces a una pasividad.» (BUBER, 1960, p. 16)

O outro permite também a consciência dos meus limites. Se não estivesse perante outro julgaria ter uma liberdade ilimitada. Mas, na realidade, não acedo a “mim” se não sendo dado por “ti” que queres que eu seja um “eu” frente a “ti”. O outro é um sujeito que quero diferente de mim, uma subjetividade real que me limita e me faz reconhecer como um sujeito real, sem o qual eu não existiria como pessoa. (cf. GILBERT, 1992, p. 506) ¹³²

E. Lévinas lança os dados para «a compreensão da identidade do homem como abertura ao outro, como resposta eticamente reclamada. O ser do homem não é mero saber, é desejo do outro, é dizer sim ao existir do outro, não pelo conhecimento, mas pela vontade livre. É assumir a diferença existencial entre o *eu* e o *tu*, que, ontologicamente falando, é *nada* de essencial.» (CANTISTA, 1997, p. 150) O elemento diferenciador da presença humana relativamente ao tempo e ao espaço é a orientação para os outros. Desta forma, Lévinas coloca em primeiro plano, no âmbito do amor, o encontro com o outro, com o rosto do outro. O rosto é simultaneamente débil e forte e, apesar de não focar fisicamente, ele obriga e provoca. O que a tradição chama amor, talvez se possa denominar, no pensamento de Lévinas, de “responsabilidade pelo outro.” (cf. NUNES E. P., 1993, p. 180) A partir do rosto, uma nova dimensão se abre: «a da responsabilidade de alteridade, que traduz o amor de "des-interesse" de um Samaritano por um "semi-morto" (responsabilidade agápica); sendo o amor de eros, dado na responsabilidade de identidade, representado nos personagens da parábola: Sacerdote, Levita e salteadores. O Outro, no âmbito da humanização, em cujo rosto brilha a presença do Infinito, convoca-me ao seu serviço, convoca-me a testemunhar, a ser no mundo palavra profética.» (MENESES, 2008, p. 146)

Também em Eric Fuchs, o amor supõe três condições (cf. FUCHS E., 2000, p. 50): a primeira é *o reconhecimento da alteridade*. Amar é aceitar que o outro seja outro e não reduzi-lo à imagem que dele fazemos. O amor morre onde esta alteridade não é reconhecida. A segunda condição é *a consciência da proximidade*. Que significa “amar o próximo”?, pergunta o escriba. Amar é estar próximo e ser misericordioso. E sem cessar de reconhecer a alteridade do outro, identificar-se com ele para reconhecer nele o mesmo apelo ao amor que vem também em nós. Finalmente, o amor só é autêntico se chegar a *suscitar uma relação durável*.

¹³² O autor cita aqui outra das suas obras: *La Semplicità del principio, Introduzione alla Metafisica*. Casale Monferrato: AL, 1992, p. 342.

Estas “condições” verificam-se, de forma clara, no voluntariado LD. Este *reconhecimento da alteridade* é respeitado já que é a partir do estilo de vida próprio dos LD em que «a partilha e a vida comunitária assumem um carácter essencial, os Leigos para o Desenvolvimento promovem um modelo de desenvolvimento em que a solidariedade se fundamenta no princípio da coresponsabilização e a coesão social assenta na capacidade de construir “comunidade” valorizando a diferença entre indivíduos, culturas e religiões» (LD, 2011a, p. 3) bem presentes no trabalho de capacitação de agentes locais, na elaboração, formalização e envolvimento nos projetos, a partir das necessidades locais e recorrendo essencialmente, aos recursos humanos e materiais locais: esta encarnação é proposta aos voluntários pedindo que «adaptando-nos e inculturando-nos localmente, a nossa ação, trabalho e presença não surgirão como algo vindo de fora, sobreposto e artificial, mas poderão antes partir de dentro, das necessidades sentidas, de forma natural e espontânea.» (LD, s/db, § 20)

Quanto à segunda condição *Amar é estar próximo e ser misericordioso*¹³³ está patente quando os voluntários partilham as condições de vida e de trabalho, assumindo dessa forma a proximidade com as populações com as quais trabalham¹³⁴. «Só é verdadeira ajuda ao desenvolvimento a atividade orientada para o autodesenvolvimento e para a participação ativa dos destinatários do nosso trabalho.» (LD, s/db, § 23) A imagem do Bom Samaritano representa o "próximo em situação", um próximo concreto, histórico, que interpela e nos compromete em opções decisivas (MENESES, 2008, p. 172), como aquelas que nos impõe a ciência do curar ou a arte de promover o outro no voluntariado, face a populações vulneráveis. Não se trata de saber quem é o meu próximo, mas antes saber de quem sou eu "próximo" e como me converto em próximo. Segundo este modelo¹³⁵, realizado a partir da narrativa do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37), o trabalho

¹³³ O Itálico é nosso, de modo a sublinhar aquelas que são as condições para amar. (cf. FUCHS E., 2000, p. 50)

¹³⁴ O ditado popular de São Tomé “Ninguê qui guinhá dimifá sêbê minda tochi qui-ê tóxfá” (“só quem vive com alguém lhe dá valor”) expressa bem esta característica do amor: Amar é estar próximo e ser misericordioso.

¹³⁵ O autor do texto que vimos citando propõe um inovador modelo de humanização em cuidados de saúde, a partir da parábola narrada em Lucas. Trata-se do modelo esplancnofânico. Segundo o autor «propomos um novo esquema deliberativo, que não é racional por consensos, mas uma forma deliberativa esplancnofânica, tal como a realizou o Samaritano (Lc 10, 33), quando “as vísceras se lhe estremeceram” e, depois, começou a cuidar do Desvalido no Caminho de Jerusalém a Jericó. A deliberação esplancnofânica do Samaritano esteve no momento em que, antes de tomar uma decisão de cuidados, houve a “comoção das entranhas” (encheu-se de compaixão). Foi esta manifestação de amor entranhado que levou o Samaritano a cuidar, sem reflexão, sem interesses, sem reservas e sem se preocupar consigo próprio. O Samaritano, nesta “deliberação esplancnofânica”, deu-se inexoravelmente ao Outro (desvalido).» (MENESES, 2008, p. 200)

voluntário exige que se “acolha” o outro, tal como fez o Samaritano que viu e se aproximou. Antes da elaboração de qualquer plano de trabalho, urge acolher o outro, na sua vulnerabilidade. Só depois virá a fase da decisão, da ponderação, da elaboração e acompanhamento do projeto a desenvolver.

O próximo, segundo a parábola do Bom Samaritano, é «o semi-morto, que será o mesmo que encontro no meu caminho, no hospital, na soleira da minha porta e que me institui na condição do dom e da responsabilidade. A parábola mostra outra responsabilidade, a de identidade, que será dada inexoravelmente no Sacerdote, no Levita, e nos salteadores. Todos estes personagens com "fazer" de identidade representam a não-proximidade.» (MENESES, 2008, p. 165) O próximo pode ainda ser aquele que clama por educação, por saúde, por formação profissional... Ele, (o Outro) ordena-me, antes de ser reconhecido, de tal modo que o semelhante não advém da proximidade física, mas do facto de alguém ser para mim como "mandamento". (cf. NUNES E. P., 1993, pp. 129)

Esta proximidade não se revela com carácter espacial, mas sublinha, naturalmente, o carácter contingente desta relação, porque o "próximo" é o primeiro que chega. (cf. MENESES, 2008, p. 133) «O próximo é o desenraizado, o apátrida, o exposto ao frio e ao calor das estações, o que, em suma, está "despido de dignidade" (des-valere). O próximo, mais próximo da parábola, como "desvalido" no caminho, gerou a proximidade de um Samaritano. E a proximidade é ditada pelo facto de que o seu ser, como "estrangeiro", me incumbe, me acusa de uma falta, que não cometi livremente, obrigando-se a um despojamento de si mesmo para cuidar do Outro como "desvalido no caminho". A humanização consiste num ir para o Outro, sem me preocupar do movimento para mim, num abeirar-se do próximo, de tal maneira que o Eu mantenha uma "resposta" ao perguntar pela responsabilidade. O Outro torna-me vulnerável", confirmando a minha permanência e não me deixa fugir tal como o Samaritano que viu e se aproximou. O Sacerdote e o Levita significaram uma rutura com o Outro (semi-morto). O Outro (desvalido) está próximo, provoca no Samaritano a questão ética, leva-me para além da minha vontade e consciência, desperta-me para a minha responsabilidade, que se expressou na atitude do Sacerdote e do Levita como "distância." Foi o Outro (desvalido no caminho)

O autor cita aqui um outro trabalho seu "Decálogo da Humanização em saúde pelo Bom Samaritano". In: *Enfermagem Oncológica* 25 (2003), pp. 41-52.

que apareceu primeiro no caminho da proximidade, tendo levado o Samaritano à proximidade, acolhendo-O e respondendo aos Seus apelos.» (MENESES, 2008, p. 134)

Ser próximo é «ser irmão, mas é não ter nome. A parábola do Bom Samaritano fala de "certo homem". Um homem é qualquer homem, mais além de todas as conotações de nacionalidade, de nível social, de ideologia ou de religião. É qualquer homem em necessidade, na miséria, no sofrimento e na dor. O próximo não tem nome, surge como "desconhecido" e como "desvalido".» (MENESES, 2008, p. 142) Este é o paradigma destes voluntários, já que «os Leigos para o Desenvolvimento assumem a sua missão como um combate à desigualdade, à pobreza e à exclusão social, colocando-se ao serviço do desenvolvimento de comunidades e povos mais fragilizados. O seu conceito de serviço enquadra-se num modelo de desenvolvimento que procura autonomização, capacitação e *empowerment* das pessoas, grupos e organizações locais, por acreditar genuinamente nas suas capacidades, talentos e criatividade.» (LD, 2011a, p. 3)

Finalmente, a terceira característica do amor aqui expressa por E. Fuchs *o amor só é autêntico se chegar a suscitar uma relação durável* apela para a sustentabilidade de cada projeto/atividade. Expresso no documento *Vida em Missão* como a necessidade de «vir a assumir no futuro a responsabilidade inteira pelas ações e se promova, assim, a sustentabilidade dos projetos. A busca de resultados imediatos poucas vezes será o critério mais adequado para a escolha dos meios e dos métodos, quando o objetivo é a promoção dum desenvolvimento sustentado.» (LD, s/db, § 24)

O Tu, tal como o consideram Buber e Rosenzweig, é Deus que, ao dizer tu ao homem, faz dele um eu. O homem ao receber este ato de amor, que é o Tu, deve amar do mesmo modo. Não há relação sem alteridade, não há encontro ou diálogo sem diferenciação ou separação. O essencial não se passa no homem mas entre o homem e o seu face a face. Braga da Cruz na senda de Buber, diz que cada um de nós é o resultado da construção relacional feita pelo “tu”; a pessoa não é o si-mesmo mas a dinamicidade relacional do sujeito que se auto-constrói pelo “tu”. (cf. CRUZ, 1971, pp. 375-376) Lévinas, por sua vez, havia considerado que o rosto do outro constitui a suprema oportunidade de eu me tornar mais humano. É quando me coloco ao serviço do outro, às suas ordens, que me assumo como eu.

Segundo MacIntyre, a responsabilidade pelo outro assumida por todos, para o bem da comunidade, traz como expectativa o benefício individual. Ora, segundo este autor, um julgador prático independente deve fazer a necessária aprendizagem para «encontrar o lugar que ocupa dentro de uma rede de indivíduos que dão e recebem, donde se conclui

que o bem individual é inseparável do bem comum» (MACINTYRE , s/d, p. 134), sendo que as comunidades só podem florescer mediante as virtudes Para o conseguir, «o indivíduo começa por identificar o seu bem individual e pergunta-se pelos meios que deve empregar para consegui-lo; rapidamente descobrirá que se não coopera com os outros, tendo em conta que também aspiram a alcançar os seus respetivos bens individuais, os conflitos resultantes serão tais que tornarão impossível que alcance o seu próprio bem individual, salvo algum bem imediato. De modo que tanto ele como os restantes encontram em certo tipo de cooperação um bem comum que é meio para que cada um consiga o seu bem individual.» (MACINTYRE, s/d, p. 135) Nos LD, acontece algo de semelhante, enunciado no ponto 1, onde se fala da “Essência da regra de vida”: «Assim, será conservado e consolidado o nosso estilo de vida, de modo a que, com a graça de Deus, o nosso movimento continuamente cresça em qualidade e quantidade, no serviço da fé e na promoção da justiça a favor do desenvolvimento, para a maior glória de Deus e maior bem de toda a humanidade.» (LD, s/db, § 1) Porém, os objetivos que aqui se pretendem atingir são da ordem do transcendente, uma vez que estamos em presença de uma ONGD de caráter confessional.

Não se trata sequer de atingir objetivos que tragam ao voluntário a sua realização pessoal/profissional. Nesta ONG está presente uma lógica diferente, semelhante à do “Bom Samaritano: «Não foi o Samaritano que salvou o Outro, foi Este que salvou aquele, libertando-o dos seus projetos, dos seus sistemas, das suas "tarefas". O protagonista da parábola não foi o Samaritano, foi sim o "Outro". O Samaritano tem uma experiência única que veio de fora, do Outro e do dom. O Sacerdote e o Levita tiveram como paradigma não o Outro, mas "eles próprios". Eles estavam no centro da Lei e dos Profetas pela liturgia em Jerusalém. Não entenderam o mandamento de Deus, que vem da debilidade, daquele que sofre, do grito do oprimido, da voz sem voz, do Rosto que é espelho do Outro. Para eles, o mandamento era executar os serviços religiosos (culto do Templo), onde se encontravam a si mesmos. Não se libertaram.» (MENESES, 2008, p. 118) Neste caminho de responsabilização pelo outro, «o Samaritano ouviu a voz que não dizia palavras, mas falava com a voz do silêncio: "salva-me". Viu o que os outros não viram, nem entenderam. Com efeito, o Samaritano libertou-se pelo Outro, pela "comoção das vísceras" (misericórdia), que fez em plena deliberação. Não passou à frente. Parou, olhou o Outro e elevou-se ao mais elevado da sua identidade pela singularidade e pela alteridade. O "desvalido" da parábola é Jesus Cristo que se entregou "a mim" para que eu nasça para a vida de uma forma diferente. É este Jesus, moribundo, tendo na parábola o

seu "prólogo soteriológico", a caminho de Jerusalém, que se entrega a mim, de forma apelativa, mas silenciosa, para que seja livre de me entregar a Ele.» (MENESES, 2008, p. 120) Há uma assimetria na relação Samaritano e "semi-morto". O Desvalido (Outro) é que dá a ordem (é ativo), sendo o Samaritano um ser passivo porque recebe o "mandamento". (MENESES, 2008, p. 124) Na cooperação para o desenvolvimento exercida pelos voluntários LD acontece algo de semelhante: são as populações locais que desafiam os LD a desencadearem processos de formação, de reconstrução ou de ajuda nas suas mais diversificadas facetas, junto das comunidades LD.

No voluntariado LD acontece ainda aquilo que Ramiro Meneses refere para a humanização em saúde: «Eu não escolho o Bem, já estou "aberto" ao Bem. Não por minha anuência, mas porque o Bem me abriu. A abertura ao Bem é a minha humanidade, a minha obrigação e a minha libertação. A subjetividade humana, extrema passividade, é uma obsessão irremediável pelos outros. Toda a descrição da subjetividade, que Lévinas apresenta, será dirigida pela necessidade de sair do sujeito-consciência, uma vez que se mantém, com firmeza, a subjetividade singular do Eu. Lévinas fala-nos de um Eu singular de mim mesmo ou "eu-mesmo" com minúsculas, não voltado para "si-mesmo", mas responsável pelo Outro, aberto ao Outro e sem possibilidade de se fechar. O Eu, em si e por si mesmo, uno e único, faz-se uno e insubstituível como acusado pelo Outro e respondendo por Ele.» (MENESES, 2008, p. 125) (...) «"Ser sujeito", como o Bom Samaritano, interpretando e relendo pelo pensamento de Lévinas, é ser para o "Outro", ordenado para o Outro, obrigado ao Outro até à substituição sem reserva e sem refúgio. O Samaritano estava obrigado, por ordem irrevogável, pelo "Outro". O Samaritano está ordenado pelo Outro e para o Outro. A ordem do Outro está impressa no Rosto, no seu olhar, na sua miséria, no seu silêncio, como "semimorto", como desvalido na nudez da rua e é esta imperatividade que obsessionou o Samaritano. O Sacerdote e o Levita passaram para o outro lado da estrada, não obedeceram ao imperativo do Outro, porque já tinham os imperativos do Templo. Mas, a extrema sinceridade pela doação, sem limites do sujeito, reenvia-se ao Infinito que apela ao sujeito na sinceridade do "dizer". Na subjetividade do sujeito, assinala-se o Infinito que passou: quanto mais respondo, mais sou responsável. O Samaritano deu variadas respostas, significando que foi mais responsável. A responsabilidade do Samaritano, sem limites, é apelação imemorial do Outro.» (MENESES, 2008, p. 131)

Na missão LD, a responsabilidade pelo outro privilegiando um modelo de educação e cooperação para o desenvolvimento, em detrimento de um paradigma assente no mero

assistencialismo às populações/povos de menor desenvolvimento, coloca a tónica do lado das populações locais, que, nesta relação se impõem como mandamento, desempenhando o voluntário um papel passivo de apenas responder aos apelos do desvalido. Esta conclusão é, em parte, suportada pelo facto de estarmos em presença de uma ONGD católica que fundamenta a sua intervenção nos valores cristãos de respeito pelo outro e de respeito e promoção da dignidade humana. Por essa razão, concluímos que a «descoberta e/ou desenvolvimento da vocação, a promoção de um trabalho baseado na gratuidade e não reciprocidade, o estímulo a uma racionalidade substantiva e a revelação de um sentimento de amor-agapê, como se viu, são corolário de um caminho de aprofundamento da fé e de aproximação com Deus na ação ao serviço do outro» (AMARO, 2012, p. 101), nos voluntários dos Leigos para o Desenvolvimento.

4.4. O voluntariado LD - uma experiência responsável ao serviço da vida vulnerável

4.4.1. Vulnerabilidade *versus* fragilidade

A vida humana inicia-se na fragilidade e termina na fragilidade. Durante toda a vida, permanecemos ávidos por segurança e dependentes de ternura. (cf. VANIER, 2010)¹³⁶ Na mesma linha de pensamento, MacIntyre considera que a nota característica do ser humano é a sua dependência dos outros, ao longo de toda a vida, mas de forma particular, na infância e na velhice. Por essa razão, o filósofo escocês considera que estudar a condição humana exige conceder importante papel à dependência. (cf. MACINTYRE s/d, 9) E, acrescenta que conhecer o desenvolvimento humano implica conhecer o seu ponto de partida: a condição animal do ser humano.

Num primeiro momento, deste subcapítulo tentaremos esclarecer os conceitos de vulnerabilidade e de fragilidade. Num segundo momento, abordaremos as facetas sob as quais pode ser assumida a vulnerabilidade ao longo das diversas etapas da vida humana, trataremos depois o “outro” como vulnerável e, finalmente, faremos uma abordagem à vulnerabilidade e busca de sentido.

Como é que cada ser humano faz a experiência da vulnerabilidade? Não existem respostas universalmente válidas a esta questão. Se, «para alguns será uma experiência da doença, doença do corpo ou da mente (por exemplo, uma depressão nervosa), para outros, será o lento caminhar para uma idade mais avançada, ou a tomada de consciência da perda das forças devida à idade. Mas também pode ser o contacto próximo com a pessoa que está à beira da morte que nos faz também sentir a nossa fragilidade, como se a “simpatia” com esta pessoa - no sentido etimológico da simpatia, que é um “sofrer-com” - nos reenviasse para nós próprios. Se a experiência da fragilidade é então uma *situação* que nos afeta ou na qual estamos mergulhados quase involuntariamente, surge o desafio: como é que vamos reagir? É preciso aqui distinguir duas espécies de experiência de fragilidade, aquela que vivemos sob o impacto de um sofrimento próprio (físico, mental ou espiritual) que nos atinge por assim dizer diretamente, e a experiência induzida em nós pelo

¹³⁶ Jean Vanier, filósofo canadense é fundador da comunidade *L'Arche* que agrupa 134 comunidades distribuídas por todo o mundo que oferecem assistência a pessoas portadoras de deficiências física e mental. Jean Vanier é também co-fundador da organização “Fé e Luz”, que já agrupa mais de 1.500 comunidades em 78 países, que reúne famílias, amigos e pessoas portadoras de deficiências. O filósofo já foi indicado quatro vezes para o Prémio Nobel da Paz pelo seu trabalho.

espetáculo ou pelo acompanhamento do sofrimento vivido por outros. Não há dúvida que a vulnerabilidade e o sofrimento constituem uma experiência da finitude.» (RENAUD I., 2005, pp. 410-411)

Em termos etimológicos, «o termo de fragilidade tem a mesma etimologia que a palavra fratura, a fragilidade introduz a vertente da possibilidade: frágil é aquilo que pode fraturar-se. Tal como vulnerável é aquilo que pode ser ferido (*vulnus-vulneris* em latim). Percebemos que a fragilidade humana implica pelo menos duas coisas: a presença da mente humana, capaz de antecipar mentalmente o que pode acontecer; em seguida, o saber quanto à morte própria e à morte dos outros que constitui o horizonte mais largo de todas as experiências de fragilidade.» (RENAUD I., 2005, p. 407)

A fragilidade apresenta-se-nos, em termos de experiência concreta, como um conceito algo complexo, já que «a fragilidade evoca a possibilidade de enfraquecer ou perder algo de importante, tal como a saúde, as capacidades intelectuais, etc, o que mostra que, espontaneamente, não relacionamos imediatamente a fragilidade com a morte, mas antes com os bens primordiais que nos aparecem ligados à própria vida (a beleza de um rosto sem rugas, um corpo elegante e ainda não marcado pela menopausa, a força dos músculos bem treinados, a capacidade da memória, etc.). Noutros termos, a fragilidade é fragilidade dos bens da vida, que podemos perder. Além disso não se trata somente dos bens da vida física, mas de todas as formas de vida, a vida mental, a vida afetiva, a vida psicológica (é por exemplo, uma grande fragilidade poder perder a capacidade da alegria), a vida ética, a vida em comunidade (quando se rompem os laços do tecido social), a vida afetiva quando outros nos fazem sofrer, a vida espiritual (a qual está de tão perto ligada à capacidade de dar sentido à sua vida!).» (RENAUD I., 2005, p. 406)

Já quanto ao conceito de vulnerabilidade¹³⁷ ele aparece, com frequência, no âmbito da Bioética. Aparece, pela primeira vez, no «*Belmont Report: ethical principles and guidelines for the protection of human subjects of research*, em 1979, documento que norteia os princípios éticos fundamentais na experimentação humana. Trata-se de uma

¹³⁷ O “princípio” da vulnerabilidade é introduzido na “Declaração de Barcelona” conjuntamente com os princípios da dignidade e integridade. Estes princípios encontram-se consagrados na Declaração Universal sobre Bioética e os direitos do Homem, da Unesco, de Outubro de 2005. Neste documento, reconhece-se a universalidade da condição vulnerável e sublinha-se a necessidade de proteção de todos quantos vêm ameaçadas a sua autonomia, dignidade e integridade. Desde a década de 70 do século passado que assistimos ao surgir de múltiplas Declarações/Princípios, no âmbito da designada “Bioética Principlista” que conheceu dois importantes marcos: o *relatório Belmont* (1978) e a obra de Beauchamp, T. e Childress, J., *Princípios de Ética Biomédica*, em 1979.

classificação adjectivante atribuída a algumas pessoas ou populações que se encontram em situação de exposição agravada.» (BRANQUINHO, 2011, p. 162). No mesmo ano, «Tom Beauchamp e James Childress, no seu livro *Principles of Biomedical Ethics* (1979), sublinham a ideia de que a vulnerabilidade pode ser diminuída através da autonomização das pessoas, exercida pelo consentimento informado amplo e rigoroso.» (BRANQUINHO, 2011, p. 163)

Quando, por alguma razão, nos colocamos (ou somos colocados) perante pessoas consideradas vulneráveis (física, psíquica, economicamente ou a outros níveis), impõe-se a obrigatoriedade ética da sua protecção, evitando que estas venham a ser vítimas de violência, seja sob as mais diversas formas, colocando, em perigo, a dignidade do seu ser pessoa. Como afirma M. C. Patrão Neves, «a qualificação de pessoas e populações como vulneráveis impõe a obrigatoriedade ética da sua defesa e protecção, para que não sejam "feridas", maltratadas, abusadas.» (PATRÃO NEVES, 2006, p. 159) O princípio da vulnerabilidade e da integridade pessoal, expresso no artigo 8º da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, adotada pela Conferência Geral da UNESCO, em Outubro de 2005, consigna que «na aplicação e no avanço dos conhecimentos científicos, da prática médica e das tecnologias que lhe estão associados, deve ser tomada em atenção a vulnerabilidade humana. Os indivíduos e grupos particularmente vulneráveis devem ser protegidos, e deve ser respeitada a integridade pessoal dos indivíduos em causa.» (COMISSÃO NACIONAL DA UNESCO, 2006)¹³⁸ Esta exigência decorre, no dizer de Zuben, de duas categorias essenciais da condição humana: *a finitude e a transcendência*. (cf. ZUBEN, 2006, p. 441)¹³⁹

Numa primeira abordagem, damo-nos conta que os conceitos de fragilidade e de vulnerabilidade são «inerentes à condição humana, já que dizem respeito a cada um de nós, sem que ninguém lhes possa escapar.» (RENAUD I., 2005, p. 405) Assumir a responsabilidade por aquele que devido à vulnerabilidade da condição humana, se encontra numa situação vulnerável, impõe-se como um imperativo que, no dizer de

¹³⁸ Foi a delegação portuguesa na Unesco, na pessoa da Professora Doutora Maria do Céu Patrão Neves, quem foi a «principal responsável pela inclusão do princípio da vulnerabilidade e da integridade pessoal, expresso no artigo 8º, conferindo-lhe uma indelével dimensão de protecção e respeito.» BRANQUINHO, J. C. (2011) - «Da vulnerabilidade do recém-nascido aos cuidados paliativos neo-natais.» In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 161-172, p. 164.

¹³⁹ O autor, refere concretamente a relação médico-doente, do âmbito da Bioética. O que se designa de “princípio de vulnerabilidade” «erige como atributo maior *o respeito ao ser humano* concretizado nessa situação com a manifestação da sua autonomia por meio do consentimento livre dado pelo paciente após todos os esclarecimentos fornecidos pelo médico.» (ZUBEN, 2006, p. 441) O itálico é nosso.

Lévinas, me ordena como um “mandamento.” Podemos encontrar esta responsabilidade na parábola do “bom Samaritano.” Ramiro Meneses considera que aí, «o ser responsável vem "de fora" e acolhe o Outro na sua exigência. Este acolher, como *eventum*, encontra-se na parábola do Desvalido no Caminho. O Samaritano "faz-se vizinho" e moveram-se-lhe as "vísceras." O "ver" (ótica) ético não é um antecedente, mas antes um consequente (vi-te porque me fiz próximo). O próximo vem "de fora" e surge como *eventum* pela responsabilidade do Outro (Desvalido). O novo paradigma de humanização "virá" pelo comportamento provocante e exemplar no "fazer" do estrangeiro (Samaritano) ao semi-morto (doente, marginal, o sem voz e sem forças).» (MENESES, 2008, p. 13) Acolher a vulnerabilidade no âmbito do trabalho voluntário será uma das formas de se fazer próximo. E, fazendo-se próximo “ver” e “ouvir” as suas necessidades.

Jean Vanier, fundador da comunidade ARCA apresenta uma explicação simples, mas com caráter filosófico profundo, para o estado de fragilidade em que o homem pós-moderno vive mergulhado. Diz ele que «na nossa sociedade de competição, só alguns conseguem ganhar e muitos perdem. Se não consigo ganhar, entro em angústia. (...) O estímulo do sucesso provoca o desprezo do outro. A cultura da competição é de tal forma invasiva e omnipresente, nomeadamente nos *media*, que consegue extinguir o desejo de criar laços.» (VANIER, 2008, p. 213) Esse foi o seu objetivo de vida, aliás, plenamente conseguido: «Nesta sociedade da competição a minha esperança é criar lugares de escuta, de amizade e de acolhimento mútuo. O que conta é criar lugares onde se vive com humanidade.» (VANIER, 2008, p. 213)

Face à ausência de relações humanas com o outro homem, quando não mesmo a falta de desejo de as criar, «o vulnerável é aquele que pode ser atingido por algo no plano físico, psíquico, social ou moral. Pode ser afetado de modo negativo [por] um mal que lhe causa danos físicos, psíquicos ou morais. Isso remete à ideia de risco eminente que pode provocar sofrimento.» (ZUBEN, 2006, p. 443)

4.4.1.2 A vulnerabilidade da vida humana

A fragilidade e a vulnerabilidade do recém-nascido, como aliás, a da criança, do adolescente, daquele que convive com uma doença grave, do idoso ou da pessoa portadora de deficiência, exigem cuidado. Isso pressupõe uma obrigação incondicional. Por essa razão, reconhecer no humano a vulnerabilidade é o mesmo que dizer que ele é passível de sofrer uma ação provinda de outro ser ou do mundo ambiental. Significa isso afirmar que

o homem é um ser situado no mundo, interagindo significativamente com outros e com o meio ambiente. (cf. ZUBEN, 2006, p. 442) «*Não é uma responsabilidade que aceitamos, mas que somos.* É como dizer que ser pai e ter responsabilidade é basicamente o mesmo, ou que ser pai e negá-la em relação aos filhos é uma contradição. Se existem pais que abandonam os filhos, além de abandonarem a responsabilidade, contradizem a sua condição de pais. Isto é uma falta ética grave. O frágil necessita de cuidado para poder continuar a existir e, nesse sentido, a responsabilidade paterna é incondicional.» (ZANCANARO, 2001, p. 152)

No trabalho voluntário, acolher a vulnerabilidade significa acolher a alteridade do corpo silencioso do "semi-morto" (daquele que nada pode, nas mais diversas dimensões, na ausência de conhecimento, de bens materiais, de formação profissional....). Este, por analogia com a parábola a que vimos fazendo referência, interrompe o caminho dos passantes (Sacerdote, Levita e Legista), convocando-os à responsabilidade do Eu para o Outro. «Olhar a face do Outro significa respeitá-Lo e amá-Lo como responsabilidade. Há n'Ele uma presença ausente, a ideia de Infinito que me ordena e que O torna indominável. Assim, ao mandamento anarquicamente presente, no Rosto do Outro, só posso dar uma resposta: "Eis-me aqui". O Eu será sensibilidade, vulnerabilidade, sujeição, porque sujeito ao Outro. O Eu (Samaritano) é "refém" do semi-morto (Outro no Caminho). Logo, ser um Eu é ser responsabilidade anárquica (...)» (MENESES, 2008, p. 12)

Porém, o encontro com o outro pode assumir muitas formas, e «poderemos concluir que não existe um único padrão de encontro ético intersubjetivo.» (RENAUD I., 2010, p. 5)¹⁴⁰ Aspectos como a cultura ou mesmo o género podem ditar comportamentos igualmente éticos mas fenomenologicamente diferentes face à vulnerabilidade daquele que acolhe. (cf. RENAUD I., 2010, p. 5)¹⁴¹

¹⁴⁰ A autora do artigo que estamos a citar refere-se aos profissionais de saúde. O nosso trabalho não visa exclusivamente o âmbito da saúde; não se trata aqui de acolher a vulnerabilidade exclusivamente por parte deste grupo de profissionais mas por todos quantos acolhem a condição vulnerável, independentemente da circunstância. No essencial, os traços aqui apontados para o acolhimento da vida vulnerável, no âmbito da saúde podem estender-se às mais diversas áreas do trabalho voluntário.

¹⁴¹ Para justificar as diferenças, no prestar cuidados de saúde, a autora faz uma interessante referência às diferenças inerentes ao corpo sexuado: «Assim como a diferença inerente aos corpos sexuados afeta toda a abertura ao mundo, do mesmo modo, ela configura ou colora de modo diferente a nossa vida ética, espiritual e religiosa. Portanto a ética não impõe um padrão de comportamento indiferenciado nos cuidados de enfermagem; pelo contrário, ela assume a diferença que provém da vivência dos corpos sexuados; homem e mulher poderão assim ter uma postura igualmente ética, embora fenomenologicamente diferente.» (RENAUD I., 2010, p. 5)

A fragilidade, no âmbito da relação com o outro, seja ao nível da sexualidade, seja a qualquer outro nível, poderá ser vista não como uma fragilidade, mas antes como uma enorme riqueza. Assim o considera J. Biscaia quando afirma que «o reconhecimento da falta, da incompletude, de não saber tudo, em vez de ser um travão seria então a grande boa nova que lhe era pedida de quem descobre a riqueza do encontro e da relação artificialmente criada por ele seria a verdadeira fonte de vida. (...) Ser frágil como aquele que descobre que só através dos olhos do outro *ou* duma outra compreenderão o universo feminino ou o masculino ou a presença do divino lhe mostra que só pelo amor poderemos ser Pessoas.» (BISCAIA, 2011, p. 376) Na perspetiva deste autor, temos que assumir a nossa fragilidade nas mais diversas dimensões da vida: frágil como o aluno, como o médico, o desempregado ou do deficiente. Ela leva-nos à descoberta de novos caminhos de amor, obriga-nos «a percorrer outras estradas diferentes mas de igual amor mútuo, como a Arche de Vanier ou então os Centros que acolhem aqueles que sofrem de paralisia cerebral, de doenças crónicas que lhes darão menos, outras ou então talvez novas possibilidades.» (BISCAIA, 2011, p. 377) É que, «eu não posso nunca resolver o outro em coisa (mostrada, exibida como ostentação objectual), como também me não posso resolver a mim mesmo como objeto para mim. Curiosamente, *é pelo e no* meu corpo que vivo (que sou) o apelo das longuras e o fascínio da ausência.» (CANTISTA, 1997, p. 142)

Neste contexto, não deixa de ser inspiradora a intuição do fundador da comunidade “ARCA”: «Entramos pequeninos na vida e morremos pequeninos, quer queiramos, quer não. (...) A vida é uma passagem da vulnerabilidade à vulnerabilidade. O sentido profundo do ser humano é o acolhimento da sua vulnerabilidade.» (VANIER, 2008, p. 216) Na verdade, «quanto mais denso é o sofrimento do outro, mais difícil se torna ser vivenciado, mas o contacto corporal pode ser, também, uma forma de acolher a fragilidade e a vulnerabilidade.» (FERRÃO, 2008, p. 303) A escuta do outro, pela qual passa o criar de laços, faz com que «consolar o que chora, suponha oferecermo-nos para além das palavras, aceitando com ternura e doçura o sofrimento do outro. Dar a mão na liberdade do outro a recusar. E, continuar ali, em silêncio partilhado.» (FERRÃO, 2008, p. 304)

4.4.1.3 A vulnerabilidade inerente ao “outro”

No exercício do voluntariado, o outro a quem eu me dirijo não tem os meus direitos, é-me antecedente dum ponto de vista da radicalidade do seu aparecer e da sua diferença. Não há uma comunhão de essências entre um Eu e um Outro, mas uma

assimetria ética. Esta responsabilidade total pelo outro homem não impossibilita a sua anterioridade, também aquilo a que Lévinas chama *curvatura no espaço*. O outro quando se aproxima de mim vem duma dimensão de altura e transcendência. (cf. VERÍSSIMO, 2001, pp. 59, 171 e 267) O outro vale tudo; face a ele eu não valho nada. O único valor absoluto é a possibilidade humana de dar sobre si uma prioridade ao outro, e é este valor absoluto que justifica a ideia duma subjetividade incapaz de se fechar - até à substituição, responsável de todos os outros - e, por consequência, a ideia da defesa do homem, entendida como defesa do homem outro que eu. (cf. RICO, 1991, pp. 101-102) Como tal, «ser afetado consiste em ser ordenado, e receber uma ordem é mais que ser posto por outrem em uma relação dialógica: outrem se revela de outro modo que como meu igual, obriga-me a tomar minhas disposições para agir, a tomar corpo, como a voz da consciência que me ordena para que eu obedeça concretamente, para que meu corpo obedeça, para que eu dê um espaço corporal à minha escuta, para que eu viva a alteridade, não dispondo de mim mesmo a partir somente de mim.» (GILBERT, 2003, p. 175)

Se no âmbito da medicina «a vulnerabilidade indica o anseio de ser auxiliado, de receber cuidado e no sofrimento de doença, ser tratado e possivelmente curado» (ZUBEN, 2006, p. 444), no âmbito do voluntariado, sob as suas múltiplas facetas, acolher a vulnerabilidade do outro significa, antes de mais, voltar-se para o outro para lhe aliviar o sofrimento. «A ‘relação sem relação’ indica este acolhimento do estranho, ainda que seja difícil pensá-lo bem. A expressão parece, de facto, contraditória. Mas os dois termos ‘relação’ no sintagma ‘relação sem relação’ têm sentidos diferentes: uma relação porque eu ouço ou escuto, porque acolho e me ‘deixo capturar’; mas sem relação, porque sem medida mundana, sem origem perceptível.» (GILBERT, 2003, p. 174)

Acolher a vulnerabilidade vai para além do acolhimento da fragilidade do corpo próprio e do corpo do outro, já que «o sujeito não se sente impotente apenas no sofrimento da perseguição, que não pode evitar, mas também perante a morte e o amor (...). Daí, a convergência da impotência do reprimido e perseguido, do “mais não poder” do homem perante a dor e a morte e do despojamento e desinteresse de si e do não-domínio no amor, a que o Messias humano não pode fugir. Entregue a outrem ou por ele possuído, o sujeito ao serviço do próximo é por ele convocado e só pode responder “eis-me aqui” em que o eu está no acusativo, isto é, é reclamado pelo outro, por este singularizado até ficar “doente de amor,” como diz o Cântico dos Cânticos, 5, 8, citado por Lévinas e interpretado no sentido de ser inspirado a “dar de mãos cheias” e não a oferecer apenas belas palavras e cânticos. Neste “eis-me aqui,” que Lévinas traduziu pela frase de Dostoiewski em Os

“Irmãos Karamazov”: *Cada um de nós é culpável perante todos por todos e por tudo e eu mais do que os outros*, ecoam vários passos da Bíblia, de modo especial, o de Isaías, de conhecido recorte messiânico: “Eis-me aqui, envia-me” (Is. 6, 8).» (PEREIRA M. B., 1996, p. 312)

No trabalho voluntário, exercido no âmbito de uma comunidade onde as populações se apresentem como vulneráveis, urge estabelecer prioridades, no que concerne à satisfação das necessidades. «Na teoria de Scheler, encontramos em primeiro lugar os valores mais simples, os do agradável ou desagradável; trata-se de valores mais voláteis, e embora básicos, sujeitos à versatilidade dos gostos subjetivos e das circunstâncias. Seguem-se então os valores vitais, ligados à permanência e à preservação da vida física: é preciso ser alimentado, ser abrigado, reproduzir-se, numa palavra, é necessário sobreviver. Existem contudo valores mais duráveis e mais espirituais, que não prescindem dos outros, mas os supõem. São os valores estéticos e culturais; estes estão na origem de uma satisfação mais profunda, mas supõem que sejam pelo menos minimamente assegurados os valores vitais¹⁴². Uma pessoa que morre de sede não se preocupará com a qualidade estética do recipiente que alivia o seu estado de desidratação. Mas quando as necessidades vitais são asseguradas, a sede do ser humano torna-se sede de sentido, porque a sua vida não se limita a uma vida animal. É aqui que aparece a importância dos valores culturais, estéticos e espirituais. Todos eles contribuem para tornar a experiência mais humana; julgá-los supérfluos seria um erro, porque são inerentes à própria vida humana.» (RENAUD I., 2010, p. 6)

Na nossa perspetiva, o exercício do voluntariado, ao lidar com a finitude humana possibilita a ética da solicitude, do cuidado e da responsabilidade e pode ser vivido como a realização plena da vida humana. Porém, esta plenitude não está desprovida de riscos e surpresas, já que «do ponto de vista ético, a entrada no mundo da solicitude é uma riqueza ética que faz também entrar na terra desconhecida da vulnerabilidade. As surpresas serão de certeza múltiplas e exigirão uma real grandeza ética para quem quiser permanecer na atitude do cuidado. Aceitar o outro numa atitude de cuidado implica que se aceite igualmente a vulnerabilidade que faz indissociavelmente parte dela. Quem ama é mais vulnerável (...).» (RENAUD M., 2008, p. 18) Porém, e concluindo a análise deste autor,

¹⁴² Abraham Harold Maslow apresentou uma teoria, no âmbito da Psicologia, segundo a qual existe uma hierarquia das necessidades, em que as necessidades fisiológicas se situam na base, seguidas das necessidades de segurança, de afeto e de pertença, vindo depois as necessidades de estima e, satisfeitas as anteriores, surgem as necessidades de autorrealização.

se é a afetividade que nos torna próximos dos outros, na medida em que somos por eles afetados, «a afetividade compromete-se com seres humanos antes de mais nada, o que mostra que a nossa capacidade de sermos afetados culmina – tem a sua finalidade – na afetividade pela qual nos deixamos abrir à presença de outros seres humanos.» (RENAUD M., 2008, p. 19)

Num mundo onde a alteridade vulnerável é aniquilada, espezinhada e odiada pelos decisores políticos, em legislação onde os mais fracos são esquecidos, impõe-se valorizar a alteridade, nas diversas facetas. Possibilitar a relação de comunhão com o vulnerável apresenta-se como uma forma excelente de hoje articular diferenças, aceitando e valorizando o outro, frágil e dependente, ao ponto de por ele dar a vida. Porém, «hoje cresce o perigo de que se descarregue, no voluntariado, o peso da qualidade humana dos serviços sociais. Será uma carga que o voluntariado, mesmo o mais bem organizado, não pode nem deve aceitar. A sua força está nos valores de que é portador, nas motivações que o apoiam, no consenso que pode obter, na eficácia da organização que consegue ativar, na ação política que pode exercer. Mas, por sua natureza, também é frágil. Consequentemente, a sua eficácia e o seu próprio destino dependem da formação cultural e ética dos voluntários, da sua preparação competente, através da ligação que as diversas agregações conseguirão realizar e manter.» (DONI, 2001, p. 1154)

4.4.1.4 Vulnerabilidade e busca de sentido

Face à vulnerabilidade da condição humana, cabe perceber «como é que o ser humano vai ativamente situar-se diante da sua finitude? É portanto a reação da pessoa à descoberta da sua finitude ou ao confronto com ela, e mais precisamente com a proximidade da morte, que importa olhar de frente. Mas é preciso distinguir entre a finitude de quem vive numa situação de sofrimento e a do seu acompanhante.» (RENAUD I., 2005, p. 411)

O sofrimento pode assumir múltiplas formas: «o sofrimento torna-se então sofrimento de não ter amado mais e melhor, sofrimento de ver sofrer os que amamos, sofrimento da nossa impotência face à ajuda que gostaríamos de poder prestar.» (RENAUD I., 2011, p. 427) Mas o sofrimento pode também resultar do desprezo de não se sentir acolhido. Segundo Jean Vanier, «a ARCA nasceu dum mundo de desprezo do outro. Acolhemos as pessoas que foram desprezadas porque têm uma deficiência. As pessoas que vêm para a ARCA sofrem em primeiro lugar de rejeição e de dificuldades em

encontrar o seu lugar na vida. Cada pessoa que veio para aqui sofreu na pele a rejeição.» (VANIER, 2008, p. 215)

O sofrimento e a tomada de consciencia da vulnerabilidade pode também advir do não acolhimento do infinito no outro, isto é, do vulnerável. Para Lévinas eu só me realizo na resposta. Eu só sou eu quando respondo. A relação é sempre a três: o eu, o outro e o infinito. A relação é sempre assimétrica. Se eu acolho o outro, o infinito atinge-me. Ninguém me pode substituir no apelo, mas eu posso substituir outro. «Esta presença/encontro pode caracterizar-se como necessidade de promover e/ou de assumir os problemas do outro. Traduz-se em preocupação esmerada, em fidelidade. Pode assumir também a faceta da ausência, da dor, da separação e até da morte.» (GEVAERT, 1977, p. 96) A responsabilidade proposta por Lévinas não é «medida por "compromissos", é antes anterior a qualquer compromisso. É uma responsabilidade vivencial que se não fecha num código de decisões livres. Uma tal responsabilidade é, por tudo e por todos, aquela que investe o "eleito", sem esperar pelo seu assentimento, sem que tenha tempo para discutir.» (MENESES, 2008, p. 146)

Aceitar a vulnerabilidade é «reconhecer o homem como ser finito [o que] significa afirmar que a sua corporeidade não é única e simplesmente identificável a uma coisa mundana, objetivável e manipulável.» (ZUBEN, 2006, p. 442) «Se existem tantos bens ligados à vida, se a fragilidade se delineia no horizonte de todos estes bens, percebemos que a fragilidade da condição humana adquire uma extensão inicialmente não percebida nas experiências parciais que tínhamos dela. Além disso, ao lembrarmo-nos que a morte diz respeito a todas as formas de vida, é a morte, como perda da vida e de todas as formas terrestres da vida humana, que se situa no horizonte da nossa fragilidade.» (RENAUD I., 2005, p. 407) Por isso, acolher a vulnerabilidade significa olhar o outro como rosto e «o Rosto significa "des-valido". Analogicamente, interpretando a parábola do Bom Samaritano, pela leitura de Lévinas, o "rosto", na sua epifania como nudez, é expressão da sua imagem, isto é, como "semi-morto" (Lc 10, 30) Este (des-valido no caminho) é o Rosto espoliado e desfigurado de Jesus Cristo. Mas, a expressão do Rosto, como nudez, não depende da imagem, porque é muito superior a ela: rosto de Cristo. No entanto, Ele é retidão que me visa concretamente a mim, porque fica à medida daquele que O acolheu.» (MENESES, 2008, p. 116)

A "proximidade", em Lévinas, manifesta-se na Bondade. «É a ideia de Infinito que se nos "abre" ao sentido do Bem para lá do ser. O surgimento do Outro será a vida da minha responsabilidade, que revela a finitude numa dimensão ética, porque o homem não

pode ilibar-se da chamada suplicante e exigente do Rosto do Outro-homem. A responsabilidade, que supõe proximidade, é, paradoxalmente, de fora para dentro *eventum*. (...) Na verdade, a subjetividade não se reflete como prévia à "proximidade" na qual se comprometeria ulteriormente. Ao contrário, a "proximidade", enquanto relação e termo, é o lugar no qual se tece todo o "compromisso" do Samaritano pelo "semi-morto". Todavia, é a partir da "proximidade" que se deve tratar o problema da subjetividade, visto ser esta uma responsabilidade pelos outros, uma extrema "vulnerabilidade". A subjetividade do sujeito é a vulnerabilidade pela exposição à afeção, sendo passividade mais passiva que qualquer passividade. A subjetividade do sujeito é a sensibilidade como "vulnerabilidade".» (MENESES, 2008, p. 137) E aqui, quando o sujeito responde ao chamamento, sempre em atraso, relativamente às suas fragilidades, o outro é colocado no centro da subjetividade, sendo prévio à identidade e até à consciência. «O humano por articular em si indissoluvelmente duas dimensões: finitude e transcendência será capaz de reconhecer o outro (dar sentido à alteridade) enquanto outro e isso define a sua transcendência.» (ZUBEN, - 2006, p. 443) As relações entre estas dimensões interagem de forma dinâmica. Nesta linha de pensamento, o amor verdadeiro é "responsabilidade" perante o Outro. Alguém acolhe a vulnerabilidade presente no outro, tonando-se ele próprio vulnerável às suas ordens, quando é responsável por ele, isto é, quando se deixa tomar pela responsabilidade de alteridade.

Ao longo da caminhada da vida, todos constatamos que «o sentido é dinâmico, não se deixa aprisionar num lugar fixo e, por isso, resiste à ideia de uma posse estável. Não será isso, aliás, que nos leva a afirmar que o ser humano não “possui” o sentido da existência, mas caminha na sua busca. Contudo, a exterioridade do sentido não significa que ele nos permanece exterior, sem possibilidade de assimilação; pelo contrário, ele tem a virtude de nos descentrar de nós próprios, num movimento incessante de procura. É nesta perspectiva que recolhimento e acolhimento se dialetizam, como recentração sobre si, por um lado, e, por outro, descentramento pelo qual o ser se abre ao mundo e ao outro (...).» (RENAUD I., 2011, pp. 425-426) «No trajeto da busca do sentido, não estamos sozinhos, encerrados numa existência que se vive à maneira de uma mónada, cortada dos outros. (...) é pela mediação dos outros que descubro o sentido da existência e da minha existência, o que também me permite de o construir ou reinventar.» (RENAUD I., 2011, pp. 428-429)

É difícil encontrar inteligibilidade nos encontros que surgem ao longo da nossa existência sendo que, muitas «vezes uma existência é transformada, para bem ou para mal,

em conformidade com os encontros que surgiram. Aí reside um dos maiores mistérios da vida humana: por que é que tive a sorte de encontrar tais e tais pessoas que marcaram decisivamente a minha existência, ou a pouca sorte de não ter descoberto ninguém capaz de me ajudar numa determinada circunstância da vida?» (RENAUD I., 2011, p. 426) «A contingência dos acontecimentos da existência constitui um permanente desafio para a busca do sentido e contém uma das maiores causas da fragilidade. (...) Poder-se-ia dizer que formalmente o sentido da existência é comum e partilhável, mas no seu conteúdo, cada pessoa lhe confere uma configuração diferente. Já o simples facto de ser vivido por um homem ou por uma mulher contribui para a diferenciação deste conteúdo.» (RENAUD I., 2011, p. 427)

Apesar de alguns “oásis”, verificamos, com M. Baptista Pereira que a violência campeia num mundo sem dádivas nem alteridades e onde é negada ao outro homem toda a possibilidade de participar. «De facto, é violenta “toda a ação, que suportamos sem sermos colaboradores em todos os seus aspetos”¹⁴³ e é violenta, de modo paradigmático, a razão triunfante ocidental, que submete toda a alteridade à sua iluminação suprema no seu “humanismo dos soberbos”, forjando vencedores, desprezando as vítimas, os vencidos e os perseguidos, como destituídos de todo o sentido. A este “humanismo dos soberbos”, gerador de vítimas, opõe Lévinas o perfil messiânico do “servo sofredor”, que é a história de Israel, com o seu convite a uma nova escrita da história e “talvez... a uma nova história” após o fim do “triunfalismo” ocidental¹⁴⁴, que, noutro texto, é chamado “anti-humanismo” por causa da eliminação das diferenças no seio dos seus sistemas e tematizações.»¹⁴⁵ (PEREIRA M. B., 1996, p. 309)

Face ao sofrimento «não se trata de explicar e perceber a dor do outro, mas da vivência específica que não é nem por repetição de outras nem é consequência de uma experiência minha passada, mas que é o entrar imediatamente na experiência do outro: "faço a experiência de uma não experiência"! (...) Ora, este "con-sentir" dá sentido ao que vivo. Ao encontrar-me no outro com o outro redescubro quem sou: ser para... e ser com... É esse o sentido! (...) Percebe-se, então, que o mundo (e a pessoa) egocentrado, ao querer encontrar-se, fechando-se e tomando-se o centro do mundo reduziu toda a experiência humana a vivências de consumo - consumo material, consumo afetivo e espiritual- e

¹⁴³ O Autor cita Lévinas em *Difficile Liberté*, p. 18

¹⁴⁴ O Autor cita Lévinas em *Difficile Liberté*, p. 239-240.

¹⁴⁵ O Autor cita Lévinas em *Autrement qu'être*, p. 164; p. 210.

desencantou-se e achou-se vazio.» (MAGALHÃES V. P., 2011, p. S68) Por essa razão, este autor considera que a «teologia bem como a teleologia são exigências da antropologia. Isto é: "ser para" o amor... e sê-lo finalizadamente fazem parte, ou melhor, são constitutivos da vida humana.» (MAGALHÃES V. P., 2011, p. S68)

«Para Lévinas, este humanismo ocidental jamais duvidou dos seus triunfos, nunca soube compreender as derrotas nem pensar uma história a que os vencidos e os perseguidos poderiam trazer um sentido válido. A crise do ideal humano anuncia-se no anti-semitismo, *que é na sua essência o ódio ao homem diferente, isto é, o ódio ao outro homem*. Neste sentido, o anti-semitismo não é a simples hostilidade sentida por uma maioria perante uma minoria nem apenas uma xenofobia ou qualquer racismo mas a repugnância pelo que se desconhece do psiquismo do outro, pelo mistério da sua interioridade; pela pura proximidade do outro homem, isto é, pela própria socialidade. O alvo do ódio aos judeus é o que neles se escapa constantemente ao olhar e à vingança dos carrascos, o seu “ser-para-além-do ser” ou a sua traição ontológica, o estar-para-além da pátria, a infidelidade à essência e a impossibilidade de uma fixação em qualquer região determinada do ser. Ao considerar a entrada importuna da alteridade judaica na cena mundial como fonte de calamidades, a razão humana pôs a nú, com esta “injúria anti-semita”, a sua “fragilidade”, a sua possibilidade de fracasso e o seu poder de aniquilação, pois no anti-semitismo concentram-se todos os ódios raciais, todas as perseguições dos fracos e todas as explorações do mundo.» (PEREIRA M. B, 1996, p. 309)

No período histórico em que o anti-semitismo dominou a Europa, ou no momento atual, «o perigo do ser humano é fechar-se em preconceitos. Martin Luther King interrogava-se porque é que cada um de nós se põe tão depressa a desprezar o outro. É evidente que ele tinha experimentado muitas vezes este desprezo da parte dos brancos. O desprezo é como uma espécie de movimento: se alguém me despreza, eu desprezo-o por meu lado também. Os brancos desprezavam os negros e, ao mesmo tempo, os negros desprezavam-se entre si. Para M. L. King continuamos a desprezar o outro ou desprezar um grupo enquanto não conseguirmos acolher aquilo que é desprezível em nós. A única maneira de sair disto para cada um de nós, é reconhecer, aceitar e mesmo amar aquilo que é desprezível em nós.» (VANIER, 2008, p. 215)

Sendo um projeto que «nunca está realizado, o homem aparece-nos como desejo insaciável e afetividade sempre carente, numa procura constante de felicidade. A sua relação com os outros, a sua abertura e doação a eles, segue não só do apelo exterior que vem dos outros, mas de um apelo interior que nasce na própria pessoa. A mais profunda

necessidade do homem é como diz Fromm "*a necessidade de superar a sua separação, de deixar a prisão em que está só (...) realizar a união (...).*"¹⁴⁶ (SOARES, 2008, p. 342) Para encontrar sentido para a minha existência, preciso, na linguagem simples mas profunda de J. Vanier de «me sentir amado não por causa das minhas capacidades, mas por causa daquilo que sou e isso é muito mais profundo.» (VANIER, 2008, p. 216)

4.4.2. Fazer face à vulnerabilidade no mundo pós-moderno – a solidariedade

Os voluntários estiveram sempre presentes nas sociedades, ao longo da história e a sua ação revestiu várias expressões, predominantemente de cariz caritativo, exercido de forma isolada muito por influência dos quadros normativos das diversas religiões. Na sociedade atual reconhece-se que o voluntariado tem um espaço próprio de atuação, complementando o trabalho de cariz profissional e em íntima união com as instituições.

Em meados do século XIX, aparece um conceito novo, “solidariedade” e este justifica-se «em virtude da acentuada diferenciação e desigualdade, no seio das sociedades modernas. Ao nível social «trata-se, afinal, de encontrar elementos de carácter objetivo e subjetivo que dê a todos e a cada um a convicção da sua unidade e coesão social, o que, à partida, parece inerente aos humanos que, desde muito cedo, tenderam a organizar-se de maneira grupal e a contar com o apoio uns dos outros. É o que bem nos expressa Aristóteles ao afirmar que o "homem é um animal político", ou seja um ator plenamente imbuído do social, pois que para Aristóteles o político era sinónimo de social.» (LEANDRO, 2010, p. 243)

A solidariedade, no século passado, aparece como a reflexão de vários pensadores sobre esta problemática. Contudo, a verdade é que ela sempre esteve presente com outros matizes.¹⁴⁷ «Face a uma concepção da caridade considerada humilhante e limitada, a solidariedade é apresentada como um ideal humanista, uma forma de laço social capaz de

¹⁴⁶ A Autora cita FROMM, Erich (1991), *A arte de amar*. Tradução de Milton Amado, Belo Horizonte: Itatiaia Lda, p. 159.

¹⁴⁷ Não é nosso objetivo traçar aqui o percurso histórico da ação desenvolvida pelos leigos ao nível dos órgãos de sociabilidade cristã (confrarias e irmandades) e acentuada pela instituição real das Misericórdias. Recordamos apenas que estes movimentos de solidariedade social foram essenciais como instrumento regulador de um tempo em que sobressaem carências estruturais. Estes órgãos foram-se renovando nos seus estatutos, mas o objetivo central de ajudar a resolver as carências dos excluídos, mantém-se idêntico ao propósito inicial.

solidificar uma comunidade em nome dos interesses de cada um, mas à luz do bem comum, sem se preocupar com qualquer forma de compensação. Na perspectiva kantiana, aplica-se o princípio segundo o qual: *age de maneira a que a tua conduta se possa tornar numa regra universal.*» (LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 245)

O conceito de solidariedade, tal como o concebemos, é moderno, «aparece apenas na primeira metade do século XIX, criado por P. Leroux (1840), integrando-se no contexto das ideologias, movimentos políticos e sociais que predominavam na época e que consideravam “utilitarista” a ajuda ao próximo que então se praticava: «tal como a concepção da moral kantiana, consideravam que a *"caridade era utilitarista"*, pelo menos nos seus objetivos, práticas e nas mentalidades, fundamentando-se na retribuição material ou simbólica, como, por exemplo, o reconhecimento social, a interdependência, ainda que bastante desigual quicá a reprodução social, e a salvação na vida do além. Esta perspectiva, situa-se mais na óptica do *"dom e contra dom"* de que fala M. Mauss. Daí a sua não gratuidade, ao contrário do que se pretendia agora com a solidariedade. Tal como a procura do bem por si mesmo, terá que ser praticada por si própria, pela consciência de que os humanos, partilhando de uma mesma natureza, poderão contar uns com os outros, sem ser por qualquer interesse que vá além da procura do bem comum em si mesmo.» (LEANDRO & CARDOSO, 2010, pp. 251-252)

Porém, uma tal perspetiva contradiz, na sua essência, a noção de caridade, já que, como afirma P. Gilbert «por definição a caridade que não sai de si não é caritativa. Portanto, se ela é autêntica, não espera nada em troca do seu dom. Ela é generosa e gratuita. Não exige que o doado seja recompensado.» (GILBERT, O Dom, 2003, p. 178) O dom exige que seja doado: «Segue-se daí que o beneficiário do dom não pode tornar-se dono dele; deve, ao contrário, exercer a redundância do dom, doar o dom, fazê-lo passar adiante, continuar a pô-lo em circulação.» (GILBERT, 2003, p. 178)

Na sociedade pós-moderna em que nos foi dado viver, um dos seus pilares, no dizer de Daniel Serrão é o desinteresse pelos outros¹⁴⁸. «Numa cultura de sucesso pessoal os outros não existem ou se existem são um estorvo que deve ser afastado. O que se glorifica no plano social é a indiferença, não a solidariedade (...).» (SERRÃO, 2010, p. 197) Num tal contexto, e na perspetiva de P. Leroux, «a solidariedade implica pelo menos dois

¹⁴⁸ Além do desinteresse pelos outros, o autor refere ainda outros “pilares” em que assenta a sociedade pós-moderna: a dúvida e a incerteza, a ditadura do sucesso pessoal, a ditadura do prazer e a autonomia pessoal. Cf. SERRÃO (2010), - "A dignidade humana no mundo pós-moderno". In: *Revista Portuguesa de Bioética*, 11, pp. 191-199.

termos: o eu e o outro. Sem essa dimensão, não se conseguindo, de facto, conciliar o amor de si e do outro, a solidariedade é apenas um ideal, urna utopia e nunca urna realidade. "*O amor pela humanidade só existe se tomar forma*", afirma P. Léroux. Daí que a solidariedade, na sua essência, não seja uma doutrina, da ordem do dever, do imposto, mas antes do espontâneo, do que se legitima por si mesmo. Depreende-se, assim, que a sociedade temporal, em vista do bem comum, tenha a missão de realizar a solidariedade.» (LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 252)

J.J. Rousseau considera que é pelo facto de os humanos possuírem qualidades comuns a todos os seres humanos que os levam a preocupar-se tanto com uns como com os outros. «Daqui advém a generosidade, a clemência, a dedicação, o amor do próximo, a preocupação com os desamparados e desprovidos de tudo, com os "deixados por sua conta e risco", como acontece frequentemente nos nossos dias, fazendo apelo a mais solidariedade deveras altruísta.» (LEANDRO, 2010, p. 243)

Numa sociedade onde, pelo contrário, o ser prevalece sobre o ter, onde a ética impera sobre a economia, os povos da terra deveriam «assumir, como alma da sua própria ação, uma *ética da solidariedade*, abandonando todas as formas de egoísmo avarento, abraçando a lógica do bem comum mundial, que transcende o mero interesse contingente e particular. Em última análise, deveriam manter vivo o sentido de pertença à família humana, em nome da dignidade comum de todos os seres humanos» (Conselho Pontifício "Justiça e Paz," 2011), simplesmente porque algo é devido ao homem porque é homem, com base na sua dignidade.

Para MacIntyre a ética do cuidar dos outros será ou não implementada de acordo com o nível educacional recebido, sendo que «a linguagem moral do cuidar dos outros deve estar sempre presente durante o processo de deliberação e de tomada de decisões, porque “há uma relação complexa entre o cuidado e a educação que recebemos e o cuidado e a educação que nós devemos aos outros. Mas é, apesar de tudo, em virtude daquilo que recebemos que nós devemos. Então, o que dizer das pessoas que não receberam? Algumas delas podem ser, em resultado disso, bastante deficientes. Outras pessoas, que foram capazes de se tornarem julgadores práticos independentes, olham pelos seus progenitores sem terem boas razões para lhes estar gratos”¹⁴⁹. MacIntyre quer dizer-nos com isto que há sempre esperança no processo de aquisição das virtudes. Até em ambientes estéreis e

¹⁴⁹ Ramiro Marques cita aqui MacIntyre, A (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, p. 101.

vis é possível criar e educar pessoas de carácter. É possível mas é difícil, porque os sistemas de relações sociais que são deficientes nas virtudes estão mais aptos para produzirem um carácter deficiente. Contudo, nem os sistemas de relações sociais mais virtuosos garantem o desenvolvimento de um bom carácter. Não garantem, mas tornam mais provável e mais fácil.» (MARQUES R., s/d, p. 9)

A solidariedade é uma atitude face ao outro que releva da ordem dos sentimentos que onsieste essencialmente em querer o bem do outro. P. Leroux perfilha uma solidariedade de tipo humanista: «Deste modo, tanto a que une os homens como a que é forjada no seio de colectividades mais restritas, é antes de mais de tipo relacional, permitindo conciliar o sentimento de pertença à colectividade e a exigência de realização do indivíduo. A solidariedade aparece, ao mesmo tempo, sob a forma de "*sentimento*" - mas não de uma paixão - inscrita na subjectividade de cada um e sob a forma "*objectiva*" de certos princípios de organização social e política. (...) É sobre o fundamento da solidariedade que foram criadas as grandes leis da Assistência Social dos séculos XIX e XX. A solidariedade adquiriu, então, grande prestígio, ainda que ao preço de um certo número de equívocos: partindo de uma visão calorosa de um laço social alicerçado na "afeição" e na "simpatia", tem-se passado à fria lógica calculadora duma exata compensação dos direitos e dos deveres, através de medidas concretas.» (LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 255) Progressivamente, a solidariedade tem-se tornado a expressão duma certa "moral laica"; contudo, este valor continua atual nas sociedades pós-modernas como um valor em alta (cf. LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 255), estando presente em discursos das mais diversas associações políticas, sociais e religiosas.

4.4.3 Acolher a vulnerabilidade - o exercício do voluntariado na ONGD Leigos para o Desenvolvimento

4.4.3.1 Influências Bíblicas

Daniel Serrão em "*A dignidade humana no mundo pós-moderno*" (cf. SERRÃO, 2011, pp. 196-197), faz uma breve caracterização da pós-modernidade assente em cinco pilares: a dúvida e a incerteza, a ditadura do sucesso pessoal, o desinteresse pelos outros, a recusa de todo e qualquer sofrimento e, consequentemente a ditadura do prazer e a autonomia pessoal. Num período histórico assim caracterizado, que tratamento merecerá o

voluntariado? E que importância atribuir aquele que, na sua condição de doente, desempregado, preso, discriminado, com fome, sem “instrumentos” capazes de lhe assegurarem uma existência digna,... se apresenta como vulnerável? Como apresentar, no contexto hodierno, uma proposta que faça do voluntariado uma forma de acolher a vulnerabilidade?

Acolher a vulnerabilidade, sendo por ela responsável, no trabalho voluntário, no caso dos Leigos para o desenvolvimento, passa pelo assumir das consequências da noção bíblica do homem, criado à imagem e semelhança de Deus. «O homem bíblico denota solidariedade essencial entre os homens e vinculação com os semelhantes: *ama o teu próximo como a ti mesmo* (Mt 22, 39). A proximidade supõe sempre a conceção do outro homem como outro, cuja compreensão é a base da convivência humana à escala planetária.» (LUCAS HERNÁNDEZ, 1994, p. 31) Nesta conceção antropológica, comum às religiões monoteístas, o homem é o lugar mais perfeito da manifestação de Deus: nada existe, em toda a obra do universo, mais perfeito que fazer da sua própria vida um lugar da manifestação do divino, onde passa e canta o sopro de Deus. (cf. GARAUDY, 1981, p. 54)¹⁵⁰ A grande revelação que nos traz o Deus Cristão é que Deus não é um ser solitário e, por isso, a novidade cristã é considerar que a divindade não existe mais que como comunicação, partilha e comunhão. Deus é relação. (cf. BEZANÇON, 2001, p. 22)

Os LD, na sua ação voluntária, visam esse objetivo quando pretendem «promover o desenvolvimento integral e integrado de pessoas e comunidades de países em desenvolvimento e de Portugal, com vista à sua capacitação e autonomização, através do testemunho e da intervenção preferencial de voluntários missionários qualificados.» (LD, 2011a, § 3)

Já no Antigo Testamento, podemos encontrar, em múltiplos textos, aquilo que hoje seria a missão do voluntário. Em Isaías, Deus envia ao Seu povo o servo que irá levar às nações a verdadeira justiça, «como luz das nações, a fim de abrir os olhos dos cegos, a fim de soltar do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas.» (Is. 42, 1). Na

¹⁵⁰ Também o Islamismo concebe o homem como central na criação divina. Refere a este propósito Garaudy «Faire de sa propre vie un lieu de la manifestation du divin, devenir cet être simple et droit, comme une flûte de roseau ou passe et chante le souffle de Dieu, tel est le choix vital du soufi; Il n'existe pour l'Unité, dans tout l'univers, aucun lieu de manifestation plus parfait que toi-même lorsque tu atteins le centre de toi-même, ayant rompu tout ce qui te lie [...] et que de toutes les qualités divines et des noms divins créés - qui d'ailleurs t'appartiennent - aucun ne se réfère plus à toi. Cet état de l'homme est le lieu de manifestation le plus parfait de: l'unité dans toute l'existence.» (GARAUDY, 1981, p. 54)

exegese deste texto, a figura do “servo” é assumida, no Novo Testamento, pelo próprio Jesus Cristo, como libertador da humanidade.

Também no Deuteronómio se afirma que «se houver junto de ti um indigente entre os teus irmãos, numa das tuas cidades, na terra em que o Senhor, teu Deus, te dá, não endurecerás o teu coração e não fecharás a tua mão ao teu irmão necessitado (...) faço-te esta recomendação: abre a tua mão ao teu irmão, ao pobre e ao necessitado que estiver na terra.» (15, 7-11) Esta atitude de não endurecer o coração e abrir a mão ao necessitado situa-se na ótica do "dom e contra dom" de que fala M. Mauss. Tal como a procura do bem por si mesmo, a solidariedade terá que ser praticada por si própria, pela consciência de que os humanos, partilhando de uma mesma natureza, poderão contar uns com os outros, sem ser por qualquer interesse que vá além da procura do bem comum em si mesmo. (cf. LEANDRO & CARDOSO, 2010, pp. 247-252)

No Novo Testamento, Jesus apresenta-nos a vivência dos valores evangélicos como exigências «ao longo da vida como condição essencial para a salvação, o que implica uma tradução em atos humanos e materiais muito concretos: “Porque tive fome e deste-Me de comer, tive sede e deste-Me de beber; era peregrino e recolheste-Me; estava nu e deste-Me de vestir; adoeci e visitaste-Me; estive na prisão e foste ter Comigo... Sempre que fizeste isto a um destes Meus irmãos mais pequeninos foi a Mim que o fizeste” (Mt 25, 35-37, 40).¹⁵¹ Em contrapartida, condena todos os outros que, ao longo da vida, não puseram em prática estes princípios.» (LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 247)

Quando S. Paulo «convida a chorar com os que choram, faz um convite à humildade, elogiando a bondade e o poder humanizador das lágrimas como uma continuidade da linguagem não verbal.» (FERRÃO, 2008, p. 304) Na verdade, esta forma

¹⁵¹ A solidariedade é uma prática comum às diversas religiões monoteístas, como já fizemos referência, no ponto 1.2. “A pessoa nas sabedorias orientais.” Como referem Leandro e Cardoso (LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 247), «constatamos facilmente que todas integram o princípio da solidariedade, ainda que possa ser designado de maneira diferente, mas em todas erigidas em fundamento da organização social como preceito moral. É assim que a solidariedade se traduz na economia “chabática” não podendo compreender-se sem referência ao tema da solidariedade (R. Draï). Preocupação semelhante encontra-se no Islão traduzida na ideia de comunidade de crentes (*Umma*) e a preocupação com a justiça social (*Lamchichi*). Por exemplo, esta última religião reserva mesmo o dia de sexta-feira, o seu dia santo, para o exercício singular desta máxima religiosa e social.» Ainda no âmbito do Islamismo, sobretudo nas sociedades agrárias, existe a prática da “*touira*” que consiste na realização de trabalhos efectuados gratuitamente por um grupo de aldeões da mesma “*dechra*” em proveito dos mais velhos, das viúvas e dos doentes. (cf. LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 242)

de atuar revelaria, por parte dos voluntários de hoje, uma vontade de encarnar na vida concreta das populações com as quais trabalham.

Para o Cristianismo, a igualdade de todos perante Deus é um aspeto essencial. «É S. Paulo (1 Cor. 13, 8-13) que, após definir em que se traduz a caridade, ao falar das virtudes teologais fé, esperança e caridade, afirma que a maior das três é a caridade, traduzida no amor pelo outro, numa perspetiva de eternidade. No mesmo sentido, preconizando uma religião e salvação de carácter universal e fraternal, esta forma de amor oferece um sentido para a vida e a força de uma coesão que, sendo de cariz espiritual visa, também, a materialidade da vida.» (LEANDRO & CARDOSO, 2010, p. 246) É o próprio Jesus Cristo quem, no evangelho de João, afirma que «Se alguém diz que ama a Deus e odeia o seu irmão, é mentiroso.» (1 Jo 4, 20).

É neste contexto de igualdade de todos perante Deus, a partir da encarnação em Jesus Cristo que M. Henry entende que a conceção de homem inerente ao Evangelho «inverte, por completo, as conceções tradicionais do homem. Isso acontece quando o homem é concebido como filho de Deus. É a partir do seu nascimento na Vida que o homem deve ser compreendido; a partir da vida e da verdade que lhe é própria.» (HENRY, 1998, p. 103) O mesmo autor justifica aquilo que podemos designar por responsabilidade de âmbito social porque «os muitos filhos são-no no Filho, por isso serão salvos se se identificarem com este Filho, que, por seu turno, é idêntico ao Pai, no seio de uma recíproca interioridade. Esta é a dupla identificação que constitui o fundamento da salvação cristã: o nascimento eterno do Filho e o nascimento dos filhos no Filho.» (HENRY, 1998, p. 103)

Apesar de autónomo, o homem não é a razão de si mesmo: «não sou eu que me dou a mim, não sou eu que me unifico. Eu não sou a porta que me abre a mim mesmo. Eu não sou a erva que me alimenta e me faz crescer. No meu corpo sou-me dado, mas eu não me dou o meu corpo. A minha carne, o meu corpo vivo é o de Cristo. É o que diz Aquele que João cita: “Eu sou a porta: aquele que entrar por mim (...) entrará e sairá e encontrará pastagens” (Jo 10, 9). E, para acentuar o fundamento da responsabilidade no próprio Cristo, diz que é impossível tocar um corpo sem ser através do Corpo originário, em que a essencial Ipseidade possibilita a este corpo sentir-se, vivenciar-se e ser-se corpo. É impossível tocar este corpo sem tocar o outro que o faz corpo. É impossível tocar alguém sem tocar Cristo.» (HENRY, 1998, p. 121)

Numa tal perspetiva, o valor da pessoa do outro é tão grande que «confere à liberdade de cada homem a opção de sacrificar a própria vida por ele. Morrer no lugar dos

outros é uma manifestação máxima de respeito e de amor, de consentimento, de sacrifício e não mera hipótese sacrificial.» (ALFARO, 1988, p. 231) Mas o consentimento do sacrifício vive-se nos pequenos gestos e palavras, simples e humildes, que, no quotidiano, podem significar para outrem o papel de “dulcificar” a sua dor, trazendo-lhe uma nova esperança e renovada confiança.

Para Lévinas, a minha resposta à fragilidade do outro, parte do outro que me interpela como «mandamento do rosto [que] não pede nada para si próprio, mas que é um grito em defesa de Outrem, de um terceiro homem presente no rosto do próximo, o qual pode simbolizar e incluir toda a humanidade que me olha nos seus olhos», (NUNES E. P., 1993, p. 238) sendo, por isso, a filosofia de Lévinas considerada por E. Nunes, como uma filosofia em defesa da sociedade, em defesa dos débeis. A solicitude por aliviar o peso das dores, a boa vontade ou a diligência em prestar serviço, «podem não dar verdadeiramente conta da empresa incomensurável da ética do sacrifício. Esta ética não tem a sua fonte na espontaneidade ou no querer mas no imperativo ético de ser requerido pelo outro pelo mal que lhe vem, mesmo que isto possa ser contraditório em relação aos nossos interesses.» (VERÍSSIMO, 2001, p. 57)

M. Henry considera que a relação responsável com o frágil encontra a sua essência no amor: o outro interpela-nos através do seu olhar. O primeiro mandamento da ética cristã é “tu viverás,” isto é, serás um si [eu] vivente, este eu e mais nenhum outro. (cf. HENRY, 1998, p. 186) Para este autor, «aquele que nasceu do amor e dele retira a sua condição de Filho, perde a sua condição de ser Filho se perder este amor e pode considerar-se morto: aquele que não ama permanece na morte (1 Jo 3, 14). Se o mandamento do amor é o amor de si pela Vida absoluta que gera em si todo o vivente, dando-lhe a condição de Filho, então a perda do amor é a perda desta condição, como afirma João: Nisto se conhecem os filhos de Deus e os filhos do Demónio: todo aquele que não pratica a justiça e não ama o seu irmão não vem de Deus (1 Jo 3, 10).» (HENRY, 1998, p. 191) Para este autor, é impossível tocar uma carne qualquer sem tocarmos, primeiro, a Carne de Cristo. Então torna-se impossível amar a Deus e ao mesmo tempo não amar cada um destes Si que Deus gera dando-o a si mesmo na Sua auto-doação. Se alguém diz que ama a Deus e odeia o seu irmão, é mentiroso (1 Jo 4, 20). E ainda: aquele que ama a Deus ama também o seu irmão; porque quem ama aquele que gerou, ama também quem d'Ele nasceu. (cf. HENRY, 1998, p. 254) Esta é uma das principais intuições do Cristianismo: só a relação fraternal de amor pelo outro é possibilitadora da plena realização humana, de uma vida com sentido.

Uma tal conceção de Deus e do outro tem consequências de carácter antropológico para a vivência quotidiana dos cristãos e, em particular, para os voluntários Leigos para o Desenvolvimento. O voluntariado, no âmbito dos LD é exercido enquanto acolhimento da vulnerabilidade do outro e significa a passagem do infinito na vida do voluntário, já que a condição de Filho nos advém da Encarnação de Deus, na pessoa de Jesus Cristo. Esta condição “perde-se” pela ausência da prática da justiça e do amor aos mais vulneráveis. Neste sentido, o voluntariado reveste-se de um carácter transcendente, já que ele é uma das vias privilegiadas para uma existência plena de sentido.

Podemos concluir com Roque Cabral que «no que diz respeito ao conteúdo normativo, não há diferenças entre a ética racional e a moral revelada, mas que sim existe diferença, e muito grande, relativamente à motivação e à capacidade de agir bem.» (CABRAL, 2001, p. 140)

4.4.3.2 O voluntario LD: entre a dívida e a dádiva

O voluntariado, realizado no âmbito dos Leigos para o Desenvolvimento, representa para os seus voluntários, uma forte experiência de dar e receber, tendo sido, para muitos, por um lado, uma oportunidade de enriquecimento cultural, de aprendizagem, profissional e de aprofundamento da relação interpessoal; por outro, lado, este foi um tempo de confronto com o mundo, consigo próprios e com o quadro de valores que traçaram como horizonte de vida. Ao colocar-se ao serviço das populações mais carenciadas com aquilo que cada um é e com os conhecimentos de carácter profissional e técnico, cada LD faz a experiência de receber muito mais que aquilo que doou.

A reflexão sobre o dom que pretendemos fazer neste subcapítulo, não é de hoje. «Aristóteles refere-se ao dom, por exemplo, nos livros VIII e IX da Ética a Nicómaco, quando trata da amizade. A amizade é vista, antes de tudo, como uma necessidade vital para o fraco. Ela preserva do erro todo aquele que não tem experiência e vem em socorro do pobre e do idoso. Ela é também necessária para o poderoso, que não saberia o que fazer da sua riqueza se não tivesse amigos a quem doar seus bens.» (GILBERT, 2003, p. 167) Configura-se assim, na nossa perspetiva, no âmbito do trabalho voluntário oferecido pelos LD, uma situação de dádiva e de dívida. Esta é muito bem expressa, em termos filosóficos, por Paul Gilbert. «A dívida de ser pode ser vivida de outro modo que não o desgosto de ser e as vontades mórbidas que daí derivam. (...) Mesmo se sou ‘autónomo’ (termo que

significa: ‘o que dá a si mesmo a sua lei’) e, por isso, responsável pelos meus atos, não sou todavia independente: recebo de outrem a alma de minha existência, de meu desejo. É difícil encontrar os termos para falar corretamente da dívida de ser, que não está em contradição com a ação, que não é uma paixão contrária ao valor. A experiência mais evidente da dívida de ser é, sem dúvida, a da filiação. O filho (a filha) não escolheu ser; ninguém nasce de si mesmo. (...) A dívida é aqui, de alguma forma, vertical, vivida na sucessão das gerações, na fileira da história, corporal. Mas ela se vive também no presente de uma relação humana horizontal, entre amigos iguais que são um para o outro ativos e passivos. A experiência da amizade e do encontro com outrem oferece elementos para esclarecer a noção de ‘dívida’. Empréstalo a sua linguagem, como se dispusesse em si mesma das palavras da existência em sua raiz viva.» (GILBERT, 2003, p. 184) É também porque se sentem em dívida que, na nossa perspectiva, estes voluntários partem, em missão.

Hoje, porém, uma tal concepção de entender a vida como dádiva, deixou de imperar e o homem deixou de se compreender a partir da sua própria essência, «como filho de.... Dado o ambiente laicisante em que vivemos, o ser “filho de Deus” passou a assumir uma tonalidade estranha ao homem contemporâneo. A verdade é que a própria maneira de cada homem se definir é impessoal, se repararmos nas formas pronominais que habitualmente utilizamos (mim, ele, ela...). É que a vida deve ser concebida como algo que recebo, de forma passiva. e cada um de nós insere-se numa densa teia de relações humanas, nas quais eu me vivencio constantemente e o facto de me vivenciar constitui o meu Eu. Mas, não me dei a mim mesmo nesta condição de me vivenciar. Eu sou eu mesmo mas não sou tido em conta neste “ser-eu-mesmo”, vivencio-me sem ser a fonte desta vivência. Sou dado a mim mesmo sem que esta doação provenha de mim.» (HENRY, 1998, p. 112)

No voluntário, LD, à semelhança do homem bíblico permanece um certo sentimento de estranheza e de gratidão, por habitar numa terra que pertence a Deus. É isso que expressa o salmista quando afirma: «Sou um estranho sobre a terra, não me escondas os teus mandamentos.» (Sl 119, 19). Também o voluntário LD só encontrará sentido para a sua existência quando tiver cumprido esse mandamento que o outro lhe oferece através do seu rosto. Por essa razão, muitos dos voluntários fazem desta experiência de voluntariado uma oportunidade para *devolver aquilo que generosamente receberam*; trata-se de uma espécie de dívida que consideram ter assumido perante o outro. Talvez por isso, dentre as três principais razões para partir se encontrem, em primeiro lugar, «o pôr ao serviço o que é e o que sabe (79 respostas, o que corresponde à opção de 62% dos voluntários) - rentabilizando os seus talentos e saberes durante o tempo de missão em

países e povos em desenvolvimento, conciliando a dimensão espiritual e profissional. Existe uma vontade grande e consciente por parte de quem deseja partir de dar um tempo da sua vida ao "outro"» (AMARO, 2012, p. 61); em segundo lugar vem o «contribuir de forma ativa para o desenvolvimento de países em desenvolvimento (77 respostas, o que corresponde à opção de 60% dos voluntários) (...) A esta motivação podemos acrescentar outra que está intimamente relacionada que é o compromisso/implicação com os problemas sociais globais e com a sociedade (52 respostas, o que corresponde à opção de 41% dos voluntários).» (AMARO, 2012, p. 61) Finalmente, em terceiro lugar, a razão apontada para partir é «a identificação com a missão dos Leigos para o Desenvolvimento (76 respostas, o que corresponde à opção de 59% dos voluntários). Esta motivação inicial permanece ao longo de todo o percurso [de formação e missão] e no pós-regresso. É possível identificar uma forte identidade, espírito de corpo e partilha de princípios e valores [por parte dos voluntários] com a associação.» (AMARO, 2012, p. 61)

É particularmente significativo verificar que «na sua maioria, os voluntários dos Leigos para o Desenvolvimento tinham uma inserção laboral estável no momento em que decidiram partir. Esta situação corrobora a ideia de que preside à decisão da partida, sobretudo, uma adesão e identificação com o quadro referencial oferecido pela Associação e uma ideia de "chamamento", que transcende o exclusivo âmbito individual. Consentâneo com esta lógica de ação é o facto de que a grande maioria dos voluntários já apresentava, antes da partida, um percurso de participação cívica e religiosa, o que remete para um perfil de dinamismo, de apetência para a mobilização e de impulsão para a ação que não surpreende encontrar na esfera do estudo do voluntariado. Verificou-se, nesta linha, que se trata de pessoas particularmente conscientes das dificuldades existentes no mundo, das desigualdades e da situação de carência e precariedade em que vivem outros povos.» (AMARO, 2012, p. 102)

A ONGD Leigos para o Desenvolvimento apresenta-se, para muitos voluntários, como uma opção de vida, já que a atitude de missão, no seio da ONGD, é entendida como «*"a vontade de servir, com tudo o que são e têm, trabalhando para o desenvolvimento dos outros."* (LD, s/db, §17) É neste contexto, uma opção de vida, fortemente inspirada por uma espiritualidade inaciana, que permanece para além do tempo de missão e se expressa como agradecimento: *"...foi uma confirmação da vida que quero viver - ao serviço dos outros. Cá ou lá. Onde me for pedido que viva. Foi aprender a valorizar as pequenas*

coisas e a alegrar-me com elas. Como dizia atrás, foi reconhecer-me agradecida. E ainda hoje continuar agradecida por tudo quanto recebo.”E3» (AMARO, 2012, pp. 66-67)¹⁵²

Este dar e receber de pequenas coisas tem um simbolismo muito forte e está bem arreigado nestes voluntários: «receber “o dom equivale a receber o ato doador, visto que Deus não doa senão o movimento da infinita kenose da caridade, quer dizer, tudo. Logo, o homem não recebe como tal o dom senão acolhendo o ato de doar, isto é, enquanto o repete, doando ele mesmo. Receber o dom e doá-lo confundem-se numa única e mesma operação, a redundância. Somente o dom do dom pode receber o dom sem dele se apropriar e destruí-lo em uma simples possessão.”¹⁵³ (...) Receber o dom é receber a possibilidade de agir em favor de um terceiro, quer dizer, dar a Deus a possibilidade de ser Deus, fecundo. Se é impossível doar o dom, ele perde a sua natureza.» (GILBERT, 2003, p. 179) Uma tal conceção de vida está alicerçada numa relação com Deus que os voluntários entendem como sustentáculo das suas vidas e atividades, expresso desta forma, por uma voluntária: «*Acaba por ser uma altura muito frutífera neste crescer na relação com Deus porque, lá está, relativizam-se as coisas, está-se mais aberto ao outro e naturalmente entra-se numa maior comunhão com Deus. Porque muitas vezes é Nele que vamos buscar a força quando surgem as dificuldades...*”E2» (AMARO, 2012, p. 66). Neste clima de relação com Deus são também entendidas as dificuldades que, se suscitam um maior investimento, são também elas que se apresentam como maior dádiva ao voluntário: «*Lidar com as dificuldades, a relação com as pessoas (foi provavelmente o que eu ganhei mais), ser persistente, não me ir abaixo (...).*” (E1)» (AMARO, 2012, p. 67)

Dar significa dar-se, isto é, dar parte de si. Assim, aqueles que «no ato de «dar se sentem empobrecidos, ou que o encaram como um sacrifício, é porque o seu carácter não se desenvolveu além da etapa de orientação recetiva ou amealhadora. Apenas aqueles que alcançaram um nível de desenvolvimento mais elevado encaram o ato de dar como uma experiência de elevada vitalidade e potência e como tal geradora de alegria.» (SOARES, 2008, p. 345)¹⁵⁴

¹⁵² Como já foi referido, o estudo a que vimos fazendo referência resultou de diversas técnicas de recolha de dados: inquérito por questionário, entrevista semi-diretiva e *focus group*, sendo que “E3” representa a resposta de um voluntário a quem foi atribuída esta designação aleatória.

¹⁵³ Paul Gilbert cita aqui J.L. MARION, (1977), *L'idole et la distance, Cinq études*. Paris: Grasset, p. 212.

¹⁵⁴ A Autora cita FROMM, Erich (1991), *A arte de amar*. Tradução de Milton Amado, Belo Horizonte: Itatiaia Lda, p. 159.

«É esta dádiva que enriquece a outra pessoa, valoriza-lhe também o seu sentimento de vitalidade, reforça a sua estima e isso reflete-se de volta àquele que deu. Daí que, aquele que dá é o que fica mais "rico": por um lado, ao dar está a agir e a ação é o que constrói o homem; por outro lado, ao dar verdadeiramente não pode deixar de receber o que lhe é dado de retorno. Por isso grandioso é o ato de dar, porque quem dá verdadeiramente enriquece-se e enriquece o outro porque faz dele também um dador. É nesta cumplicidade que nos vamos tornando cada vez mais na pessoa que somos, que nos vamos completando. O encontro entre duas pessoas, é o frente a frente entre dois seres, onde cada um sente a solicitação que vem do outro, cruzar-se com o seu próprio apelo interior de relação.» (SOARES, 2008, p. 346)

Neste crescimento mútuo, «o amor comporta o sacrifício de si mesmo pela vida do outro, o dar a vida por alguém, por um lado, amar significa também o ponto mais alto de realização do próprio eu. É por esta mesma razão que o não-ser (=ser nada por amor), exprime uma lei do ser como lei do amor, uma vez que, no amor, quando alguém (o eu) parece destruir-se, porque se doa totalmente ao outro, é precisamente aí que, não sendo por amor, atinge a plenitude do ser (do eu), porque é amor. (...) Nisto consiste o ser amor: não sendo, é. Aquele que não sendo, em virtude da sua fragilidade, doa o seu ser por amor, é, precisamente porque é amor, no ato de se doar. É pessoa. E aquele que sendo amor e se doa ao outro perdendo-se como identidade no outro por amor, precisamente porque não é, no próprio facto de se perder por amor no outro, é, é amor, é pessoa.» (MARQUES S., 2004, p. 65)¹⁵⁵

No quotidiano LD esta dádiva de vida está presente, não apenas como hipótese teórica mas ela é uma realidade vivida nas duras condições climatéricas, na ausência de bens materiais e nas dificuldades inerentes ao processo de inculturação.¹⁵⁶ É aqui que a «filosofia contemporânea, que insiste com Lévinas sobre a distinção entre a necessidade e o desejo, vem aqui em nosso auxílio. Põe em evidência o carácter inalienável e espiritual da passividade. A necessidade desaparece tão logo se obtenha o seu objeto, quando, aliás, o próprio objeto desaparece ao ser consumido. Ao invés, no caso do desejo, quanto mais

¹⁵⁵ O autor cita aqui a sua dissertação de Doutoramento: MARQUES, S. (2003), *Tu não me matarás! Dimensões éticas da reabilitação da pessoa toxicodependente*. Dissertação de Doutoramento. Lisboa: UCP, pp 336-337 e 367-368.

¹⁵⁶ A um nível mais radical, nesta ONGD, já teve lugar a dádiva da própria vida. Tal aconteceu na comunidade LD de Fonte Boa, em Moçambique, onde em 6.11.2006 perdeu a vida, num assalto, a voluntária Idalina Neto Gomes. Neste ataque ficaram ainda feridos, com gravidade, dois outros Leigos para o Desenvolvimento a prestar serviço voluntário na mesma missão.

o objeto é doado, tanto mais é desejado. Eis porque pode-se dizer que a necessidade é corporal, espaço-temporal, situada e limitada, ao passo que o desejo é espiritual, transcende o espaço e o tempo, é ilimitado. Nós o experimentamos nos atos tipicamente humanos do saber e do amor (...): quanto mais se ama, mais o amado ou a amada parece desejável, embora inacessível. A vida espiritual é, neste sentido, extenuante.» (GILBERT, 2003, p. 182) Com o exercício da ação voluntária, acontece algo de semelhante, no dizer de alguns voluntários: «"A proposta é de uma experiência que fica para a vida, como referência para as opções e decisões que se tomam no dia-a-dia. Um alerta de consciência para distinguir o essencial do supérfluo, de exigência espiritual e humana. Um abrir horizontes para uma atitude centrada no outro e no desenvolvimento, rejeitando o egoísmo e o infantilismo. O que retirei da experiência foram um conjunto de critérios que me ajudam a viver melhor, com os outros e com o mundo. (...) (I 74)"» (AMARO, 2012, p. 82) Esta experiência conduz o voluntário a dar-se sempre mais e mais pelo outro. O desejo conduz sem cessar para mais longe, de tal forma que, em alguns casos, é referido «"Foi determinante para a minha vida pessoal e para a relação que tenho com os outros, bem como, por ter despertado o desejo de profissionalmente trabalhar na área social. (I 74)"» (AMARO, 2012, p. 83)

Sendo o voluntariado LD exercido sem nada buscar em troca, a verdade é que muitos referem este tempo como um período das suas vidas em que mais receberam: «(...)“foi uma experiência muito marcante. Na altura não se viajava tanto, não havia projetos de curta duração, era mergulhar a 100% ... era uma experiência muito forte e associado a isso os meios de comunicação social na altura (1997) eram muito diferentes do atual: não tínhamos telemóvel, não tínhamos internet... era um corte e uma experiência muito radical nesse sentido. A pessoa ia por um período muito longo e com um corte muito radical... Mudou a maneira de ver o planeta no sentido do global... Com maior capacidade de ver as coisas de vários prismas, que eu dantes não tinha. Maior capacidade de adaptação às condições e situações, o que me deu uma maior polivalência e versatilidade quer em termos pessoais, quer profissionais.” (E6)» (AMARO, 2012, p. 84)

Como refere Paul Gilbert, «é próprio dos espíritos generosos e da bondade aspirar não ao proveito do bem que se faz, mas apenas a este bem, e, mesmo depois de ter-se deparado com a maldade de muitos, procurar ainda uma pessoa que seja boa. Que beleza haveria na atitude de prestar serviço a muita gente, se não fôssemos jamais enganados? Na verdade, há mérito em fazer o bem com a convicção de que será sem recompensa. E o fruto desta ação é imediatamente percebido pelas pessoas nobres (...) Distingue-se,

portanto, entre *múnus* (dom de função, generosidade do poderoso que confirma o seu poder) e *beneficium* (dom feito para agradar a outrem); (...) Afinal de contas, o *beneficium*, generosidade extrema, é um dom gratuito de si mesmo. Trata-se de um dom tão raro, que talvez nem exista. Existe, por ventura, algum dom humano que não espera nenhuma gratificação ou reconhecimento pessoal?» (GILBERT, 2003, p. 171), pergunta-se Paul Gilbert. De facto, esta dádiva de vida apresenta-se para muitos voluntários como «*“Uma proposta para colocar os dons que recebemos ao serviço dos nossos irmãos. Para mim foi um caminho de crescimento pessoal, que comecei por uma noção de serviço mas em que reconheço que me desenvolvi principalmente em Fé e na capacidade de entendimento das relações humanas.”* (I 103)» (AMARO, 2012, p. 85) ou ainda como importante etapa rumo à felicidade, como bem expressa este voluntário: «*“Os Leigos para o Desenvolvimento são uma etapa, uma continuidade. São mais uma parcela na equação da felicidade.”* (Representante associativo, *Focus group*).» (AMARO, 2012, p. 49)

A partir do estudo a que vimos fazendo referência, é possível perceber que para estes voluntários, não foi a partir de si que se decidiram dar um, dois ou mais anos das suas vidas numa entrega gratuita a populações vulneráveis. Antes, esta decisão terá acontecido porque cada voluntário se encontrou com a «Vida no Filho e, na Vida encontrou o outro. De onde provém o Filho provém também o outro. Onde começa um começa o outro: na auto-doação da Vida fenomenológica absoluta na qual cada Filho é dado a si, assim como o ser-em-comum dos Filhos, a essência pré-unificante que precede e pré-une cada um deles, determinando.» (HENRY, 1998, p. 258) (...) Ao decidirem-se pela dádiva de suas vidas fizeram-no tendo como horizonte melhorar a dignidade da vida daqueles a quem foram enviados, isto é «amar o outro porque o outro é em Cristo e em Deus e só nesta condição. Faltando esta condição, desaparece o amor incondicional ao outro. “Aquele que vos recebe a mim recebe e quem me recebe, recebe aquele que me enviou”(Mt 10, 40).» (HENRY, 1998, p. 259)

Para este autor, a tarefa fundamental do homem é a sua “salvação”. Ora, esta só será conseguida se se operar um deslocamento da ordem do pensamento para a ordem do agir relativamente aos outros, isto é, se exercermos a nossa responsabilidade social e política. Esta “salvação,” consiste no reencontro da *vida do ego* com a *Vida absoluta* que, continuamente, o gera. O homem, entregue apenas ao cuidado de si, ouve a observação feita a Marta: “Marta, Marta, andas inquieta e perturbada com muitas coisas...” (Lc 10, 41). É então que se apercebe da sua verdadeira condição de vivente que não lhe advém de si mesmo. (cf. HENRY, 1998, p. 259)

M. Buber, num registo algo semelhante, afirma que «o indivíduo não só não participa em nenhuma realidade como também não conquista realidade alguma. Ele contrapõe-se ao outro e procura, pela experiência e pela utilização, apropriar-se do máximo que lhe é possível desse não eu. (...) O sujeito que julga ser pode apropriar-se de tudo quanto queira, que daí ele não obterá substância alguma; ele permanecerá tal como é, um ponto, funcional, um experimentador, um utilizador, e nada mais.» (BUBER, 1960, pp. 62-63) Pelo contrário, o dar e o receber, realizado entre os indivíduos, é algo que está muito para além das meras necessidades de uso e/ou necessidade. A dimensão da gratuidade, do gracioso, em suma, do dom, é algo que está presente no âmbito da relação interpessoal. Oferecer algo, é oferecer um pouco de si. (cf. WIAME, 1995, p. 264)¹⁵⁷ A troca simbólica funciona segundo a estrutura dom-recepção-contradom. Todo o dom recebido obriga à sua receção ou à sua recusa. A aceitação do dom como tal, obriga o recetor ao contradom, como expressão de reconhecimento. Mas «não existe dom sem o doar, sem o doador e sem o donatário. O Dom pertence, antes de tudo, à estrutura da resposta a um apelo, e, portanto, não resulta somente de um poder inicial, de uma iniciativa generosa. Por outro lado, o dom não pertence a um doador. Enquanto resposta livre e responsável, é como que um ‘débito’ que o doador oferece ao donatário, seu verdadeiro proprietário. Por isso, o doador não tem nenhum direito de supervisão sobre o futuro do dom que doa.» (GILBERT, 2003, p. 186)

No caso dos LD, o voluntariado não tem como objetivo primeiro ir ao encontro desta ou daquela perspectiva de cooperação para o desenvolvimento, já que os seus voluntários tentam, no quotidiano, ser, antes de mais, o prolongamento do dom de Deus em dádiva humana. (cf. DÍAZ C., 2001, p. 151): “recebestes de graça, dai de graça” (Mt 10, 8). Deste dom gratuito surge a comunhão - a *comum união*, com *um só coração e uma só alma* (Act 4, 32) que tão bem caracterizou as comunidades cristãs primitivas e os LD gostariam de prolongar, na aldeia global em que nos foi dado viver.

¹⁵⁷ O autor expressa-se nestes termos: «Ce qui s'échange à travers les cadeaux, c'est plus et autre chose que ce qu'ils valent sur le marché ou ce à quoi ils peuvent être utiles. C'est plus et autre chose que leur donné immédiat. Présenter quelque chose à quelqu'un c'est présenter quelque chose de soi. Par le truchement des objets, ce sont les sujets qui nouent ou renouent alliance et qui se reconnaissent. Une présence s'établit dans l'absence. Nous ne sommes plus dans le régime du besoin et de la possession d'objets mais dans celui du désir articulé par la demande de l'autre.» (WIAME, 1995, p. 264)

4.4.3.3 Acolher a vulnerabilidade no Voluntariado LD

4.4.3.3.1. Encarnar para acolher

A missão LD pretende acolher a vulnerabilidade, antes de mais, na vida de cada um dos voluntários, e, por isso, em *Vida em Missão* no § 16 recomenda-se a cada um que nas «dificuldades que possam surgir – tais como doenças, contrariedades, fracassos, incompreensões, desadaptação às pessoas, ao clima e à alimentação –, não deixando de fazer tudo para as resolver, sejam levadas com verdadeira paciência cristã; mais ainda, sejam oferecidas a Deus com generosidade, à imitação de Jesus Cristo que, entregando-se até ao fim, deu sentido ao sofrimento pelo amor. Deste modo, as adversidades não só farão crescer na comunhão com o Senhor, como se tornarão preciosa fonte de graça para aqueles a quem servimos e pelos quais as oferecemos.» (LD, s/db, § 16) Esta forma de entender os momentos de fragilidade mostra bem como a missão é vivida num total acolhimento da vulnerabilidade e neste acolhimento expressa-se o carácter transcendente que as contrariedades da vida podem ter para a compreensão da missão, por parte do voluntário.

Na senda de Lévinas, também os Leigos para o Desenvolvimento pretendem acolher a pessoa vulnerável do outro, sem perguntas, na verdade daquilo que é a pessoa de cada um. Se Lévinas libertou o pensamento do esquema gnosiológico sujeito-objeto em que a intencionalidade não parte do sujeito, mas é antes o rosto do outro que me visita e se constitui como um desafio, também os voluntários LD pautam os seus projetos de ação determinados pelas necessidades impostas pelos rostos daqueles que os interpelam no quotidiano viver.

Na origem do trabalho voluntário, em Portugal ou em cada um dos PALOP onde os LD exercem a sua atividade voluntária, está sempre o tu do outro. Desta forma, «o “eis-me aqui” que me é solicitado como resposta, é expresso de forma excelente, na parábola do bom samaritano. O Samaritano não vive para si e a partir de si, debruçado sobre si mesmo, mas vive para o outro e a partir do outro, não com o fito da auto-realização e da auto-satisfação, do proveito próprio ou do lucro, mas auto-destituindo-se para servir incondicionalmente o outro, para dar a vida ao outro.» (COUTO A., 2001, p. 197) A minha responsabilidade realiza-se sobretudo quando há verdadeira alteridade, isto é, quando eu respondo pelo outro e ao outro. Acolher o outro não é mera contemplação, é, antes, uma dádiva. Acolher o outro é oferecer-lhe o meu mundo.

A nossa solicitude pelo outro passa pelo sair de si mesmo para ir ao encontro da vulnerabilidade do outro, tentando «ocupar-se do outro para que este possa ser mais ele próprio, para que possa viver ainda melhor a sua existência. Tal é o sentido verdadeiro da solicitude; não se trata de impor ao outro a nossa visão da existência, de projetar nele as nossas estruturas mentais, quaisquer que elas sejam, mas de promover nele aquilo que mais o pode realizar na linha de uma felicidade autêntica (...)» (RENAUD I., 2010, p. 8) Por essa razão, «o processo de aprendizagem na relação de ajuda e de contacto com o outro, requer o nosso desaprender e o nosso desnudar com humildade, sem perdermos a nossa identidade, mas encontrando-nos totalmente na relação. Seremos capazes de renovar o olhar do outro ainda que toldado pelas lágrimas.» (FERRÃO, 2008, p. 305)

4.4.3.3.2 Acolher o outro e nele acolher a Deus

O acolhimento que os LD fazem da vulnerabilidade permite-lhes habitarem na proximidade do Infinito que se lhes entrega através do outro. Como bem expressa uma voluntária, nestas linhas: «*“O despir-me de mim própria, de toda uma carga cultural europeizada, cheia de vícios e ir-me emaranhando nesta terra verde de suor quente... e simplesmente estar com estas gentes da roça... Estar é o verbo que se (re)aprende todos os dias, a cada hora que passa... Estar com (...), enfim... tantos e tantos rostos que refletem o de Jesus Cristo, a quem viemos servir.”*» (ALEGRIA, 2013)

Esta perspetiva já teorizada filosoficamente por Lévinas constitui uma «antropologia da relação, sem deixar de ser uma antropologia do sujeito. E, é nesta relação que eu sou eu. O infinito entrega-se a mim pelo outro, para que eu possa livremente entregar-me a Ele. Desta forma, a iniciativa nunca é minha, mas é sempre do outro que me liberta e me permite ser mais eu. O outro é mais importante do que eu, e eu encontro a minha identidade - não a perco, encontro-a ao destituir-me do meu ser patronal e imperialista, e ao pôr-me ao seu serviço,» sublinha A. Couto (2001, p. 204).

Qualquer que seja a fragilidade do outro, «o encontro do homem ou de mulher saudável com a fraqueza do doente¹⁵⁸ é recebido e vivido por este como um *ato* particularmente precioso, valioso, abrindo um futuro de acompanhamento e de esperança. A palavra, não quebra o silêncio no qual se absorve o corpo fraco e doente, mas envolve-

¹⁵⁸ A autora refere-se à situação da pessoa doente. Porém, julgamos não estar a deturpar o seu pensamento ao referirmo-nos à pessoa vulnerável, qualquer que seja a sua fragilidade.

o de uma aura de força. Ela dá força e faz viver quem está recolhido no silêncio do seu corpo mais ou menos enfraquecido. Por assimétrico que ele seja, este encontro é acolhido, por parte do doente, como a palavra-ação que volta a situar o silêncio do corpo doente na comunicação e no relacionamento intersubjetivo.» (RENAUD I., 2002, p. 82) «O encontro com o outro implica sempre o nosso encontro, e é nesse verdadeiro encontro que se produz o sentido e a luz. Daí Scheler afirmar que para conhecer os valores é necessário amar. O encontro é fruto do Amor e o Amor é o que nos dá acesso ao conhecimento do que realmente vale.» (FERRÃO, 2008, p. 305)

De facto, segundo Isabel Renaud, «o encontro tem aqui dois sentidos diferentes: o encontro do doente com a sua doença e o encontro do doente com a palavra-ação do outro. O que há de mais especial é que as duas facetas bem diferentes deste encontro acabam por mediatizar-se reciprocamente: o doente acaba por situar-se relativamente à sua doença mediante a palavra do outro que ele encontrou; em sentido contrário, o encontro da pessoa saudável consigo mesmo não se faz sem incorporar o seu encontro com a fragilidade, e a vulnerabilidade do doente, do idoso, do moribundo.» (RENAUD I., 2002, p. 82) E, também aqui, o voluntário faz a experiência de, face à fragilidade, se situar na proximidade do Infinito que se lhes entrega através do outro, nas suas múltiplas fragilidades.

Lévinas atribui decisivo papel à responsabilidade colocando-a «no centro do imperativo ético, dado que é a partir do Outro que a liberdade recebe o seu estatuto. Por tal motivo, a responsabilidade está no coração da ética, porque a relação com o Outro, antes de ser recíproca, é "assimétrica" no sentido em que o relacionamento entre o Eu e o Tu é interpretado a partir do Outro e não de si mesmo.» (MENESES, 2008, p. 146)

Neste contexto, «Lévinas diz que a liberdade já está chamada e promovida à responsabilidade pelos Outros. A responsabilidade pelos Outros, anterior a todo o "compromisso" e a qualquer decisão, aparece como imposição ou como eleição. A alteridade do Outro-homem ecoa na minha responsabilidade.» (MENESES, 2008, p. 149) «O Sacerdote e o Levita estavam eticamente preocupados com a "norma objetiva da moralidade" (recta ratio), expressa pela Torah, mas pouco interessados na consciência concreta do "fazer" (consciência poiética).» (MENESES, 2008, p. 157)

O amor de alteridade, «na sua "resposta ética" (responsabilidade pelo Outro), aproxima-se do Outro, não para se realizar, mas antes para vivenciar o Outro, não para se projetar, mas para "cuidar" do Outro e fazê-Lo ser. Pela parábola de Lucas, a "responsabilidade de alteridade", que julga e que redefine qualquer Outro, será a de "des-

identidade", única que aproxima do Outro e aproximando-se do Outro realiza o próprio Eu, revelando-lhe a sua "autenticidade".» (MENESES, 2008, p. 160) «Lendo a parábola, pelo pensamento de Lévinas, no Samaritano encontramos representada a "responsabilidade de alteridade", dado que este deu "prioridade" ao Outro (Desvalido no Caminho) num "despojar-se de si" inexoravelmente.» (MENESES, 2008, p. 164)

O episódio narrado por Lucas pretende afastar qualquer leitura próxima dos personagens e dos preceitos do templo, já que «a história provocante do Samaritano não é apenas profana, chega mesmo a possuir uma conotação ateológica. Pode entender-se esta composição no sentido de que o amor ao próximo, esperado por Deus, é exercido "exemplarmente" por alguém que não possui motivo religioso.» (MENESES, 2008, p. 213)

O relato a que vimos fazendo referência é antecedido do diálogo entre Jesus e um legista, sobre a forma de herdar a vida eterna. À resposta pronta deste «Amarás o Senhor teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, com toda a tua força e de todo o teu entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo» (Lc 10, 27), Jesus só contrapõe: «faz isso e viverás.» (Lc 10, 27) Na verdade, o interlocutor de Jesus conhecia muito bem a “lei”. É então que a questão se centra à volta de quem é o “próximo” e nos é exemplificado com a conhecida parábola do Bom Samaritano. É curioso que Jesus nos apresente os personagens que desciam no caminho de Jerusalém a Jericó. Não estará aqui uma chave de leitura deste texto? Os personagens que descem do templo e de quem se espera compaixão, *passam adiante*, tendo o homem maltratado sido socorrido pela compaixão do Samaritano, do qual apenas se esperava ódio e indiferença. Nesta “caminhada” quer de Jericó para Jerusalém, quer no percurso inverso, o Voluntariado, desenvolvido pelos Leigos para o Desenvolvimento, pretende continuar a exercer o papel de Samaritano. Este encontro «implica um nível de compreensão do outro que supera o conhecimento da sua presença física. É por isso que o encontro intersubjetivo é abertura, mas abertura que descentra cada um dos *egos*, que se encontram. Esta forma de encontro é verdadeiramente ética, na medida em que precisamente faz sair de si cada uma das pessoas para “ir ao encontro” da outra pessoa. O encontro é deste modo um “ir-ao-encontro”, o que implica um dinamismo, um movimento de saída imanente, uma disponibilidade que exige uma espécie de treino ético.» (RENAUD I., 2010, p. 4)

Na parábola do Bom Samaritano, «o próximo não é em primeiro lugar aquele que de facto está numa situação de proximidade comigo, mas o outro de que me aproximo ativamente. Esta interpretação tem o mérito de mostrar que a proximidade não é uma

situação de facto, mas um ato, o ato de se aproximar, o que não deve ser necessariamente compreendido de modo espacial, mas de modo interior: aproximo-me interiormente quando me deixo afetar pela presença do outro, frágil, doente ou moribundo, e quando esta experiência de ser afetada suscita em mim uma resposta ativa.» (RENAUD I., 2005, p. 413)

Trata-se de um “tempo novo,” que indicia que o reino de Deus já se encontra presente entre os homens e instaura um novo paradigma que me dá como perspectiva o tempo do Samaritano em viagem, um “tempo de dádiva”, de gratuidade e de amor que o Testamento Novo diz amor de alteridade e me ensina a ver o Outro (doente, sem abrigo, o colocado à margem da sociedade,...) como verdadeiro sujeito de necessidade e de auxílio, que me interpela e me institui como sujeito de receptividade e responsabilidade. (cf. MENESES, 2008, p. 216)

E é aí, no encontro intersubjetivo, onde acontece a entrega ao outro, sem reservas, que se opera o “milagre” do encontro mais inesperado e gratificante - deixando-me afetar pela presença do outro na sua condição de frágil na doença,+ na falta de sentido ou de ausência de bens materiais, faço a experiência de nele acolher o infinito que, por ele quis vir ao meu encontro. Concluimos este capítulo, dizendo que a solicitude do cuidado, realizada no âmbito do voluntariado LD, implica uma espécie de esquecimento ético de si próprio, em proveito da atenção àquele que vive numa situação de fragilidade. Fazemo-lo usando as sábias palavras de Isabel Renaud, para quem «é a pessoa do prestador de cuidados que se transforma pela sua ação e que recebe, do outro que foi entregue ao seu cuidado, o sentido da sua existência, sentido autenticamente espiritual.¹⁵⁹ Assim, não devemos ter medo de afirmar que o verdadeiro cuidado, esse cuidado que passa pelos tratamentos e pela ativa preocupação pelo bem-estar do outro, é de natureza autenticamente espiritual.» (RENAUD I., 2010, p. 8)

Recorrendo à linguagem da metáfora, concluimos, extrapolando as palavras de Isabel Renaud aplicadas ao voluntariado LD: porque marcado por uma a dimensão

¹⁵⁹ A autora, noutro artigo, refere claramente que a fragilidade de quem acompanha a pessoa que sofre não precisa de ser destrutiva. Sofrer com quem sofre é uma «atividade mais espiritual que sensível, uma atitude ativa que me integra numa cadeia de solidariedade que vem de mais longe do que de mim própria e que me leva mais longe também que esta pessoa entregue ao meu cuidado. Talvez seja isso o âmago da intersubjetividade ética. Talvez seja também esta longa cadeia de intersubjetividade ética que, mediante as narrativas das vidas que evocámos acima, nos dê a maior força interior para acompanhar do melhor modo possível a fragilidade do outro, tanto dos outros que amo como dos que foram confiados a meu cuidado profissional.» (RENAUD I., 2005, pp. 415-416)

espiritual, o acolher a vulnerabilidade, no âmbito dos Leigos para o Desenvolvimento «permite ao prestador de cuidados [neste caso, o voluntário] manter o seu entusiasmo e viver com a cabeça no céu, porque precisamente tem e mantém os pés bem enraizados na terra.» (RENAUD I., 2010, p. 8)

CONCLUSÃO

Neste início de milénio em que o niilismo se impõe e o universo vive mergulhado num profundo narcisismo, urge propor uma reflexão filosófica que encontre no outro a realização plena do sentido, apresentando-se esta como tarefa tão inovadora quanto urgente, mormente quando falamos de acolher a vulnerabilidade. Talvez por isso, nos últimos anos, algumas instâncias internacionais tenham feito uma evocação de anos cujas temáticas andam à volta do acolhimento do outro: 2011, o Ano Europeu do Voluntariado; 2012 ter sido dedicado pela Comissão Europeia ao Envelhecimento Ativo e à+ Solidariedade entre as Gerações e eis que o corrente ano é assinalado pela União Europeia como dedicado aos Cidadãos e à reflexão sobre a cidadania.

Num período de profundas mutações culturais, em que a única nota comum parece ser a de crise mundial, que omnipresente, reclama que se envidem esforços no sentido de encontrarem caminhos comuns que nos levem a uma nova era mundial, apta para abrir horizontes ao homem de hoje, capazes de apontar caminhos de esperança, parece-nos ser urgente uma reflexão sobre o acolhimento do outro, na sua condição de vulnerável. Para isso, seria desejável que não vivêssemos mais ao lado uns dos outros, em comunidades distintas e impenetráveis (cf. CHANGEUX J. P., 1999, p. 29) mas, tivéssemos em conta a filosofia de E. Lévinas, considerando o outro como “excluído” (sob as mais diversas formas) ou como “estrangeiro”, como alguém igual a nós. O trabalho aqui apresentado foi um modesto contributo no sentido de apresentar a responsabilidade *pelo outro*, mormente a partir da experiência de voluntariado realizado nos LD, como um caminho possível para essa nova esperança.

Na primeira parte, “A pessoa humana - contextualização antropológica e ética”, começámos por apontar alguns caminhos de realização do homem: de Boécio a Tomás de++ Aquino, com aportes de Mounier ou MacIntyre, concluímos que o homem se realiza na relação com o outro que é sempre concebido como detentor de corpo. É a partir da sua corporeidade que a pessoa está no mundo com os outros e, porque possuidora de um corpo, as suas ações afetam os outros. Partindo desta conceção de pessoa, como corporeidade e relação (que não exclui outros enfoques), falamos de responsabilidade porque falamos de seres em relação. Por essa razão, a tentativa de compreender a pessoa provém, em muito, das diferentes visões das religiões monoteístas.

Na perspetiva bíblica, a visão dicotómica do homem é estranha ao Antigo Testamento já que aí, o homem é concebido como uma totalidade de corpo e alma e

descrito enquanto capaz de relação com o outro. Todas as dimensões humanas são experienciadas de forma corpórea: pensar, querer e amar são expressão da pessoa toda e não de uma das suas partes; por outro lado, voltar o rosto para alguém significa interessar-se por ele.

Também a antropologia do Novo Testamento concebe o homem como uma totalidade e a comunidade desempenha um papel mais importante que o próprio indivíduo. Talvez fruto da aliança de Deus com o povo de Israel, em toda a antropologia bíblica, o homem é entendido de forma comunitária, quer na relação com o outro, quer na relação com Deus.

Na antropologia cristã, Deus ao encarnar e ao operar a redenção da humanidade “diviniza” a condição corpórea do homem. Fá-lo, contudo, não de uma forma individual, mas também inserido numa comunidade de que a noção de Deus trino é modelo e desafio à vivência, em relação, da fé cristã.

Para o Islamismo, transcendência e comunidade são o cerne da revelação divina, já que todas as dimensões da vida encontram em Deus a sua unidade, apresentando-se por oposição ao individualismo das sociedades ocidentais hodiernas, caracterizadas pelo isolamento face ao outro. Pelo contrário, no mundo islâmico, ciência, técnica e política têm que estar ao serviço do homem. Uma tal conceção antropológica traz como consequência uma mutação paradigmática na conceção de homem, capaz de operar uma revolução na forma de olharmos o outro que nos levaria a assumir uma nova ordem mundial, se aplicado à escala planetária.

Em suma, verificamos que a visão comunitária das religiões monoteístas sobre o ser humano traz como consequência uma maior sensibilidade para a dimensão sócio-política da vida humana.

A filosofia grega viria a deixar marcas profundas na antropologia ocidental, manifestas numa tendência de domínio da alma sobre o corpo, dificilmente conciliáveis com a ideia bíblica de criação. Uma tal perspectiva, para o fundador do racionalismo moderno é levada ao extremo de conceber a alma e o pensamento como mais claros que o próprio corpo! Já para Kant, conhecerei a aparência fenoménica do outro, mas só essa aparência; o que constitui o outro como pessoa ficará oculto ao meu olhar. (cf. KANT, 1985, p. 475) Tais conceções levam M. José Cantista a afirmar que o racionalismo moderno esqueceu a realidade fundamental e fundante do corpo e fez com que a humanidade tenha muito pouco de humano. (cf. CANTISTA, 1997, p.137)

O século XX havia de operar a “ressureição da carne,” numa interessante expressão de Ortega y Gasset integrando a alma com o corpo e hoje o homem é considerado uma totalidade, em suma, uma pessoa. E, se o século passado conheceu os horrores do holocausto, com o máximo desrespeito do homem pelo outro homem, a mesma época histórica com filósofos com M. Buber, E. Lévinas, Mounier (entre outros), opera, de forma definitiva uma rutura com a tradição filosófica que interpretava a relação do homem com o outro homem sob o registo do saber. Para estes autores é a relação do homem com o outro homem que antecede tudo: só o outro (homem) permitirá o encontro pleno e a realização da minha pessoa na sua plenitude!

O rosto do outro homem como alguém igual a mim reclama uma resposta. Opera-se, desta forma, a transição do paradigma da identidade para o da alteridade. A alteridade impõe-se ao meu agir no rosto do outro – esta é, talvez, a maior novidade da filosofia contemporânea.

Chegámos assim à II parte deste trabalho “O voluntariado: entre a fragilidade e a responsabilidade.” Partindo da “filosofia do outro” ou da “filosofia do rosto” (cf. NUNES E. P., 1993, pp. 32-33)¹⁶⁰ tentámos situar o voluntariado como resposta à fragilidade do outro que me interpela na sua nudez. Numa tal conceção qualquer ação desenvolvida de forma “voluntária”, no sentido de socorrer o outro não poderá ser entendida como resultado da iniciativa generosa do eu. Antes, é o resultado de uma “eleição”: «A minha exposição a outrem, na minha responsabilidade por ele faz-se sem “decisão” da minha parte: a mínima aparência de iniciativa e de ato subjetivo, significa, desde logo, uma acusação mais profunda da passividade desta exposição.» (LÉVINAS, 1974, p. 227)

Em Buber o compromisso com o outro é tão grande que falar do Eu implica falar do Tu. Entender-me a mim, implica entender o outro, já que só é possível entender o eu de forma relacional, com o outro e com a natureza. Por essa razão, a responsabilidade pelo outro, em nosso entender, conhece outras dimensões que não apenas ao nível interpessoal: a dignidade devida a um ser humano estende-se à natureza e à dimensão sócio-económica, face ao presente, mas também assumida para com o futuro da existência humana, no planeta terra.

¹⁶⁰ E. Nunes diz que a filosofia de Lévinas, já suficientemente conhecida como filosofia do outro, poderia também chamar-se “filosofia do rosto.” Para chegar a esta conclusão, E. Nunes faz referência a autores diversos que assim a qualificam. (cf. NUNES E. P., 1993, pp. 32-33)

Na parte III tratámos “O voluntariado no atual quadro legislativo nacional e internacional.” Apesar de, com Lévinas, considerarmos que o estado implica sempre uma certa racionalidade de tipo grego, uma vez que nele a legislação se aplica a todos, possuindo, por isso, carácter de universalidade e este carácter faz certa violência sobre o particular¹⁶¹ fizemos uma análise aos principais normativos legais produzidos no último século acerca do voluntariado.

Concluímos que presidiu a essa elaboração uma crescente preocupação pela dinamização das atividades voluntárias como forma da sociedade civil responder aos apelos e necessidades das populações mais carenciadas das sociedades hodiernas e, por outro lado, o ter em conta o capital humano que, em Portugal, representa um recurso muito importante para a cooperação.

Contudo, julgamos que, a nível nacional, a lei n.º 71/98, de 3 de Novembro (lei de bases do voluntariado) ficou aquém do expectável, tornando-se insuficiente, já que um dos aspetos que melhor é aí explicitado é o reforçar as dinâmicas espontâneas da sociedade civil, promovendo e garantindo a todos os cidadãos a participação solidária em ações de voluntariado. Tal regulamentação passaria pelo Decreto-Lei n.º 389/99, de 30 de setembro e, mais tarde, pela Resolução do Conselho de Ministros n.º 196/2005, de 22 de Dezembro de 2005 (DR 244/2005 SÉRIE I-B, de 22 de Dezembro de 2005) que define as linhas de orientação para a cooperação portuguesa. Porém, também estes normativos são, em nosso entender, pouco ambiciosos, já que pretendem fazê-lo apoiando, através de instrumentos e mecanismos legais, a criação de um voluntariado para a cooperação jovem e sénior. Na nossa perspetiva, também se deveria criar condições para aqueles que se encontram na fase ativa da vida poderem colaborar, através da cooperação portuguesa, em projetos de longa duração, desenvolvidos no âmbito das ONGD. Além desta insuficiência, o último normativo, mesmo no que concerne às faixas etárias aí privilegiadas (jovens e seniores) permanece por regulamentar.

¹⁶¹ Trata-se, sugere Lévinas, «de ir além das simples leis pronunciadas segundo as regras da universalidade. Depois da justiça universal, existe ainda um espaço para a pessoa única e responsável.» (LÉVINAS, 1982a, p. 117) Lévinas considera que explicar a sociedade, a fraternidade e a responsabilidade, segundo um contrato, não explica o fundamento da responsabilidade pelo outro. Assumindo este ponto de partida, Lévinas mostra que a justiça não é algo que se estabelece por contrato mas é exigida anarquicamente pela responsabilidade de cada subjetividade perante o Outro e os Outros. O universal não é, pois, o princípio, não é o Estado o ponto de partida e o fim em si: é a relação eu-Outro que leva à construção do Estado que fica logo na sua razão de ser reduzido a mero meio, a mero instrumento.

Ainda nesta terceira parte constatamos com apreensão que, a par de um considerável volume legislativo no âmbito do voluntariado se comece também a assistir a um perigo, sobretudo nos países que, neste momento, atravessam o período de crise nos seus sistemas económico-financeiros: o «descarregar, no voluntariado, o peso da qualidade humana dos serviços sociais,» (DONI, 2001, p. 1154) assumindo o voluntariado, a realização de tarefas que durante décadas estiveram atribuídas às designadas “funções sociais” do estado. Porém, o voluntariado, ao assumir a fragilidade de alguém que fica exposto à resposta livre de outro ser, apresenta-se, em si muito frágil. Mas esta fragilidade é meramente aparente, já que ela é uma autêntica força espiritual. (cf. RENAUD I., 2005, p. 414)

Com a última parte, “O voluntariado no âmbito dos Leigos para o Desenvolvimento”, pretendeu-se mostrar, partindo dos atuais documentos orientadores dos Leigos para o Desenvolvimento, de que forma os voluntários LD acolhem a vulnerabilidade, no quotidiano da sua vida e missão. Antes de mais, como ONGD onde cada voluntário procura fazer render os seus talentos profissionais e humanos ao serviço da promoção integral da pessoa, numa presença feita em grupo, os voluntários vivem integrados no seio das comunidades locais, privilegiando o trabalho conjunto com outras ONGD e parceiros diversos (locais e/ou internacionais), sempre numa lógica de dar e receber.

Nesta última parte foi possível verificar a convergência de fatores diversos que fazem do voluntariado LD uma cultura de relação e acolhimento ao outro: Os voluntários LD tentam no quotidiano da sua ação viver e trabalhar de acordo com a noção de pessoa herdeira das religiões monoteístas considerando que o sentido profundo do ser humano passa pelo acolhimento da vulnerabilidade. Por essa razão, cada voluntário vive a relação com o outro na responsabilidade que assume, desde logo, na forma como vive, no seio da comunidade de voluntários LD. É que ser responsável pelo outro significa fidelidade ao outro. Viver, no sentido pleno da palavra, é dispor de si, dar-se. (cf. MARCEL G. , 1944, pp. 166-167) Estes voluntários pretendem assim testemunhar valores diferentes dos assumidos pelas sociedades pós-modernas, em que o humano quer dizer eficácia, rapidez, capacidade de realização... O sentido do humano está a perder-se. É o drama de muitas pessoas que entram em depressão porque ignoram o sentido profundo do ser humano que é o acolhimento da vulnerabilidade. (cf. VANIER, 2008, p. 217) Num clima solipsista como é aquele em que vivemos, «a única coisa que conta é a comunhão: quando eu me torno vulnerável em relação a ti e tu em relação a mim; quando eu deixo de ter poder sobre

ti e tu sobre mim, damos vida um ao outro.» (VANIER, 2008, p. 217) Esse tem sido o desafio colocado aos voluntários LD nas diversas comunidades onde vivem e trabalham!

Urge dar início a uma tarefa de acolhimento: antes de mais, acolher-me a mim próprio como sou, não é só reconhecer a minha vulnerabilidade, é também descobrir que posso dar vida aos outros. «O mais importante no ser humano é talvez poder dar alegria aos outros. É a fecundidade. O drama da nossa sociedade é que as pessoas não têm que ser fecundas, mas sim produtivas e eficazes.» (VANIER, 2008, p. 217)

É dando-se que cada LD dinamiza os projetos em que está envolvido e, na linha de E. Lévinas e de Buber, como resposta à fragilidade do outro que me interpela na sua nudez, no sentido de o socorrer e não tanto de conceber o voluntariado como iniciativa generosa do eu. O rosto de cada pessoa com a qual cada voluntário se cruza “pede-lhe contas” pelo seu ser miserável, fazendo-o sentir-se culpável pelo bem-estar relativamente a ele. Cuidar e acompanhar são atos de amor e cada pessoa é digna de ser amada e respeitada por ser pessoa – ser de relação. Por essa razão, no final deste trabalho, fica-nos uma conclusão: acolher a vulnerabilidade é dar vida até ao esgotamento de toda a vida, num respeito absoluto pela identidade de cada um!

Acolher a vulnerabilidade do outro, nas comunidades LD, tem em conta também os contributos recentes do Concílio Vaticano II que colocou o papel do leigo na Igreja e no mundo, no âmbito de uma eclesiologia de comunhão, onde este é corresponsável pelo destino comum da humanidade. Finalmente, é ainda possível verificar que o respeito devido a cada pessoa, preconizado insistentemente pelo documento *Vida em Missão*, no âmbito de cada projeto desenvolvido, anda muito próximo das mais recentes perspetivas da cooperação para o desenvolvimento. Em suma, dada a vulnerabilidade do ser humano face ao futuro, os Leigos para o Desenvolvimento assumem-se como responsáveis *pelo outro e com o outro*, no sentido de, à maneira de Hans Jonas, construírem «as condições necessárias à sobrevivência da humanidade sobre a terra.» (JONAS, 1990, pp 30-31)

Tratar o voluntariado como acolhimento do outro, na sua condição de vulnerável, no âmbito da “Educação para o Desenvolvimento” é tarefa prioritária para que a escola de hoje, no que concerne à cidadania, se assuma como espaço de aprendizagem e cultivo da responsabilidade, «numa relação pedagógica autêntica, [onde] o *cuidado* estará antes da *eficiência*, a *pessoa* antes dos *recursos* e o *outro* antes do *eu*.» (REIMÃO, 1998, p. 414) E, «uma educação orientada pela ética, tendo como base a *pessoa*, fundar-se-á em *relações*, orientar-se-á pelo futuro da *esperança*, e será alicerçada no sentido do *serviço aos outros* e nos princípios de uma sólida *cooperação*.» (REIMÃO, 1998, p. 415)

As perspectivas filosóficas aqui apresentadas vêm ao encontro daqueles que hoje consideram que as razões que justificam a atual crise de contornos globais estão muito para além dos meros aspetos económicos, mas devem-se a um desmoronamento axiológico. Tais perspectivas trazem consequências para a conceção de responsabilidade *pelo outro* e para o voluntariado como forma privilegiada de acolher a vulnerabilidade. As perspectivas das quais partimos concluem que só quando o homem se conceber a si mesmo como responsável pelo outro (Lévinas) ou como filho no Filho (M. Henry), a responsabilidade social e política será uma realidade conseguida.

Em suma, a questão de fundo que se coloca a cada LD em missão (e a cada cidadão!) é a de elegerem, como modelo da sua existência o paradigma da alteridade, procurando viver a existência a partir do outro. (cf. COUTO A., 2001, pp. 193-210) É aí, na entrega ao outro sem reservas, que estes voluntários continuam a acreditar ser possível uma realização plena já que, só o outro permitirá o encontro e a realização da minha pessoa na sua plenitude, pois fazendo eco das sábias palavras de M. Buber «o Tu encontra-se comigo por graça; não é por meio de uma procura que é encontrado» (BUBER, 1960, p. 16), assumindo assim na gratuidade do voluntariado a realização máxima da condição humana, já que a vida não é estéril nem o mundo vazio para quem o preenche com a dádiva do seu amor. (cf. DÍAZ C., 2001, pp. 138-139)

De tudo quanto fica dito, neste trabalho, não encontramos melhor forma de o concluir que não seja a de citar M. Renaud quando faz eco de uma frase inscrita junto ao local do desembarque da batalha da Normandia, na segunda guerra mundial: «Da minha ferida brotou um rio de liberdade.» (RENAUD M., 2008, p. 20) A liberdade e a plena realização humana não se ganham num fechamento solipista aos outros, antes, é na solicitude que se abre às múltiplas “feridas” dos outros que a vida de tantos voluntários tem encontrado um sentido pleno. De forma algo paradoxal, podemos expressá-lo num saber de “experiência feito,” vivido enquanto voluntária LD: em momentos de grande dureza climatérica e/ou humana, perante um destino comum de ausência do essencial, na procura conjunta de soluções para fazer face ao futuro dramático, se nos sentimos vulneráveis face aos colossais desafios, também fizemos a experiência da profunda realização por nos sentirmos impelidos a desafiar, em cada circunstância, a criatividade, para fazer face ao impiedoso sofrimento humano.

BIBLIOGRAFIA

a) Bibliografia geral

- AFONSO, M. M. & FERNANDES, A. P. (2005). - *abCD Introdução à Cooperação para o Desenvolvimento*. S. João da Talha: Instituto Marquês de Valle Flôr/Oikos – Cooperação e Desenvolvimento.
- ALCORÃO (1989) (Tradução de A. de Carvalho) Mem Martins: Europa América.
- ALFARO, J. (1988) - *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- AMARO, M. I. (2012) - *Vidas de Missão. 25 anos de voluntariado dos Leigos para o Desenvolvimento*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- AQUINO, TOMÁS de (1980) - *Suma Teológica* (Vol. I e Vol III). (Tradução de A. Corrêa) Porto Alegre: co-edição bilingue Latim-Português da Escola Superior de Teologia de S. Lourenço de Brindes/Livraria Sulina Editora/Universidade de Caxias do Sul e Grafosul.
- ARAÚJO, H. (1997) - "O Corpo humano em questão." In: *Itinerarium* 43, pp. 441-493.
- ARAÚJO, L. de. (2001) - "A problemática da fundamentação da ética, hoje." In: *SILVEIRA DE BRITO, J. H., (coord.) - Temas Fundamentais de Ética. Atas do colóquio de homenagem ao Professor Roque Cabral*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia Universidade Católica, pp. 45-58.
- ARCHER, L. (2000) - "Reflexão Teológica sobre Bioética." In: *Brotéria* 150, pp. 67-78.
- ARENDT, H. (2008) - *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- ARISTÓTELES (1983) - *De Anima*. (Tradução de T. C. Martinez) Madrid: Editorial Gredos.
- ARISTÓTELES. (1998) *Política* (Edição bilingue). (A. Bacelar, Ed.) Lisboa: Vega.
- AZPITARTE, E. L. (2001) - *Simbolismo de la sexualidad humana, criterios para una ética sexual*. Santander: Sal Terrae.
- BAPTISTA MARIANI, C. M. (2000) - "A espiritualidade como experiência do corpo." In: *Revista de Cultura Teológica* 33, pp. 17-56.

- BARAHONA PLAZA, Á. (2000) - "La Integración del tercero excluido" (Una reflexión antropofilosófica sobre la Trinidad). In: *Religión y Cultura*, pp. 407-420.
- BEAUCHAMP, P. (1977) - *L' Un et l'Autre Testament. Essai de lecture*. Paris: Editions du Seuil.
- BEAUCHAMP, P. (1997) - "Un éclaircissement biblique sur l'éthique. In: *Études* 4, pp. 359-369.
- BEAUCHAMP, T.L. & CHILDRESS, J. F. - *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BEINERT, W. (2002) - "La problemática cuerpo-alma en teología." In: *Selecciones de Teología*, 161, pp. 39-50.
- BEZANÇON, J. N. (2001) - *Dios no es un ser solitario. La Trinidad en la vida de los Cristianos*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario.
- BISCAIA, J. (1995) - "Corpo de mulher, corpo de criança." In: *Brotéria* 141, pp. 203-209.
- BISCAIA, J. (2008) - "Populações vulneráveis - crianças e adolescentes." In: MARTINHO SILVA, P. (Coord.) *Investigação Biomédica - Reflexões éticas. Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida*. Lisboa: Gradiva, (pp. 101-105).
- BISCAIA, J. (2011) - "Fragilidades." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 375-377.
- BOÉCIO. (1891) - Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium, ad joannem diaconum ecclesiae Romanae. In: *Patrologia Latina* (Tomus LXIV). Paris: Migne.
- BRANQUINHO, J. C. (2011) - "Da vulnerabilidade do recém-nascido aos cuidados paliativos neo-natais." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 161-172.
- BRETON, D. (1990) - *Antropologie du corps et modernité*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BRITO, J. H. (1994) - "Antropologia versus ontologia." In: *Brotéria* 139, pp. 7-27.
- BRITO, J. H. (2002) - *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- BRUAIRE, C. (1972) - *A Filosofia do corpo*. S. Paulo: Herder.
- BRUAIRE, C. (1983) - *L'Être et l'Esprit*. Paris: PUF.
- BUBER, M. (1960) - *Yo y Tú*. (Tradução de H. Crespo) Buenos Aires: Galatea Nueva Vision.
- CABRAL, R. (2001) - "Trinta e oito anos de ensino da ética". In: *SILVEIRA DE BRITO, J. H., (coord.) Temas Fundamentais de Ética. Atas do colóquio de*

- homenagem ao Professor Roque Cabral. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia Universidade Católica, pp. 139-142.*
- CANTISTA, M. J. (1997) - "Corpo e identidade." In: *Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto 14*, pp. 138-154.
- CHALIER, C. (1996) - *Lévinas - A Utopia do humano*. (Tradução de A. Hall) Lisboa: Instituto Piaget.
- CHANGEUX, J. P. (1999) - *Uma mesma ética para todos?* (Tradução de J. Chaves) Lisboa: Instituto Piaget.
- CHOZA, J. (1991) - *Antropología de la sexualidad*. Madrid: Ediciones Rialp.
- COHEN, H. (2004) - *El prójimo. Cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo* (Traducción y prólogo de Andrés Aancona). Barcelona: Anthropos Editorial.
- CORTINA, A. (1995) - *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- COUTO, A. (1992) - "O Corpo na Teologia." In: *Igreja e Missão 155-158*, pp. 131-156.
- COUTO, A. (2001) - "Desafios bíblicos à prática da vida humana e cristã, uma leitura de Lc 10, 25-37." In: *Igreja e Missão 187*, pp. 193-210.
- COUTO, A. (2002) - "Da cobiça à aliança - uma leitura de Gn 4-11." In: *Igreja e Missão 189*, pp. 3-21.
- CRUZ, M. B. (1971) - "Martin Buber - A antropologia como teofania." In: *Revista Portuguesa de Filosofia 4*, pp. 368-415.
- DÁVILA, J. (2006) - "La ética de la esperanza como esperanza de la ética." In: *Diálogo filosófico 65*, pp. 261-276.
- DESCARTES, R. (1948) - *Les Principes de la philosophie* (Livre premier). (Tradução de M. Leão) Paris: Librairie A. Hatier.
- DESCARTES, R. (1956) - *Méditations Métaphysiques*. Paris: Presses Universitaires de France.
- DESCARTES, R. (1963) - Discours de la méthode. In: *Oeuvres philosophiques*. Tome I (1618-1637). Paris: Éditions Garnier.
- DESCARTES, R. (1976) - *Meditações sobre a filosofia primeira*. (Tradução de G. Fraga) Coimbra: Almedina.
- DÍAZ, C. (1983) - *El sujeto ético*. Madrid: Narcea.
- DÍAZ, C. (2001) - *La persona como don*. Bilbao: Desclée de Brower.
- ETXEBERRIA, X. (2004) - *Ética de la ayuda humanitaria*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- FERNANDEZ, E. J (2007) - "La persona y sus dimensiones." In: *Auriensia*, pp. 255-293.
- FERRÃO, M. J. (2008) - "Escuta e sofrimento." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 291-307
- FERREIRA, V. (1978) - *Invocação ao meu corpo*. Lisboa: Bertrand.
- FINANCE, J. de (1993) - *De l' Un et de l' Autre. Essai sur l'alterité*. Roma: Pontificia Università Gregoriana.
- FOCHÉ, F. (1998) - "Éthique et signification - De Lévinas à un personnalisme de contextualité." In: *Nouvelle Revue Théologique*, 120, pp. 46-59.
- FRANCO, V. (1999) - "Encontro com o outro na diferença." In: *Accão Médica* 63/3, pp. 13-16.
- FUCHS, E. (1999) - *Tout est donné, tout est à faire: les paradoxes de l'éthique technologique*. Genève: Labor et Fides.
- FUCHS, E. (2000) - *L'Exigence et le don. Un parcours éthique (1978-1977)*. Genève: Labor et Fides.
- GARAUDY, R. (1981) - *Promesses de l' Islam*. Paris: Éditions du Seuil.
- GARCIA-MURGA, J. R. (1987) - "Como decir que Dios es amor." In: *Miscelánea Comillas* 45, pp. 289-321.
- GARRIDO-MATURANO, A. E. (2001) - "El tiempo y el don. Lectura crítica de *C'est moi la vérité de Michel Henry*." In: *Diálogo Filosófico* 49, pp. 61-74.
- GARRIDO-MATURANO, A. E. (2001) - "Imanência o transcendência? Análisis comparativo de la relación entre afectividad pura y ética en las filosofías de Michel Henry y Emmanuel Lévinas." In: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 48, pp. 329-349.
- GASSET, O. Y. (1957) - *Estudios sobre el amor*. Revista de Occidente.
- GEVAERT, J. (1977) - *El problema del hombre. Introducción a la Antropología filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GIACOIA JÚNIOR, O. (1996) - "Hans Jonas: O princípio Responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica." In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 6, pp. 63-84.
- GILBERT, P. (1989) - "L' Acte d'être: un don." In: *Science et Esprit* 41/3, pp. 265-285.
- GILBERT, P. (1992) - "Acto de ser e Pessoa." In: *Brotéria*, 135 , pp. 491-507.
- GILBERT, P. (2003) "O Dom." In: *Síntese*, 97, pp. 159-186.
- GONZÁLEZ R. ARNÁIZ, G. (2002) - "De la gratuidad, des-interés, humanismo y subjectividad." In: *Burgense* 43, pp. 9-37.

- GRANDE, L. F. (1999) - *El sueño de lo posible. Bioética y terapia génica*. Madrid: Comillas.
- HENRY, M. (1998) - *Eu sou a verdade. Por uma filosofia do Cristianismo*. (Tradução de F. L. Martins) Lisboa: Vega.
- HENRY, M. (2000) - *Encarnação. Uma filosofia da carne*. (Tradução de F. L. Martins) Braga: Círculo de Leitores.
- IRENEU de LIÃO, (Santo) (1995) - *Adversus Haereses* (Vols. V, 1, 2). (Tradução de L. Costa) S. Paulo: Paulus.
- JONAS, H. (1990) - *Le principe responsabilité*. Paris: Les Editions du Cerf.
- JONAS, H. (1994) - *Ética, Medicina e Técnica*. (Tradução de A. F. Cascais) Lisboa: Vega Passagens.
- KANT, I. (1984) - *Crítica da razão prática*. (Tradução de A. Morão) Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (1985) - *Crítica da razão pura*. (Tradução de M. P. Morujão) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANT, I. (1995) - *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. (Tradução de P. Quintela) Porto: Porto Editora.
- KIERKEGAARD, S. (1962) - *O Conceito de angústia*. (Tradução de J. L. Alves) Porto: Presença.
- KÜNG, H. (1991) - *Progetto per un'etica mondiale, una morale ecumenica per la sopravvivenza umana*. Milano: Rizzoli Libri.
- KÜNG, H. (2001) - "Empresas globalizadas e Ética global". In: *Concilium* 4, pp. 576-598.
- LÄHNEMANN, J. (2001) - "O projecto Ethos mundial - um desafio à educação." In: *Concilium* 4, pp. 614-633.
- LAIN ENTRALGO, P. (1968) - *Teoría y realidad del otro* (Vol. I). Madrid: Selecta de Revista de Occidente.
- LAIN ENTRALGO, P. (1987) - *El cuerpo humano: Oriente y Grecia antigua*. Madrid: Espasa-Calpe.
- LAWLER, R. B. (1992) - *Ética sexual, gozo y empuje del amor humano*. Pamplona: Eunsu.
- LEANDRO, M. E. & CARDOSO, D. F. (2010) "Tecer laços sociais. O que se desfaz, refaz e inova." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 231-258.
- LÉVINAS, E. (1963) - *Difficile liberté, essais sur le judaïsme* (deuxième édition refondue et complétée). Paris: Albin Michel.

- LÉVINAS, E. (1967) - *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- LÉVINAS, E. (1972) - *Humanisme de l'Autre Homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- LÉVINAS, E. (1980) - *Totalité et Infini. Éssai sur l'exteriorité* (Quatrième édition). Pays -Bas: Martinus Nijhoff publishers.
- LÉVINAS, E. (1982a) - *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- LÉVINAS, E. (1982b) - *De l'Évasion*. Montpellier: Fata Morgana.
- LÉVINAS, E. (1982c) *Éthique et Infini, Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Radio-France.
- LÉVINAS, E. (1984) - *Transcendance et Intelligibilité, suivi d'un entretien*. Genève: Editions Labor et Fides.
- LÉVINAS, E. (1974) - *Autrement qu'être ou au delà de l'essence*. Paris: Martinus Nijhoff/La Haye.
- LIPOVETSKY, G. (1989) - *A era do vazio*. (Tradução de M. S. Faria) Lisboa: Relógio D'Água.
- LUCAS HERNÁNDEZ, J. S. (1994) - "La idea del hombre en P. Laín Entralgo." In: J. SAHAGUN LUCAS, *Nuevas Antropologías del siglo XX*. Salamanca: Sígueme.
- LUCAS LUCAS, R. (1995) - "Cuerpo humano y visión integral del hombre." In: *Gregorianum* 76, pp. 125-146.
- MACINTYRE, A. (s/d) - *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós.
- MAGALHÃES, V. (2001) - *O Olhar e o ver*. Coimbra: Tenacitas.
- MAGALHÃES, V. P. (2011) - "O Sentido da Vida." In: *Revista Portuguesa de Bioética, Suplemento nº I*, pp. S63-S68.
- MARCEL, G. (1944) - *Homo Viator*, Paris: Aubier-Montaigne.
- MARCEL, G. (s/d.) - *Diário Metafísico (1928-1933)*. Madrid: Guadarrama.
- MARDONES, J. M. (2003) - "Salvar a Dios: compasión y solidaridad en la finitud." In: R. M. José Maria Mardones, *La ética ante las vitimas*. Barcelona: Anthropos Editorial Rubí.
- MARDONES, J. M. (2005) ¿Por qué la ética? Sobre la constitución del hombre responsable. In: *Magistralis* 26, XIII, pp. 91-107.
- MARQUES, S. (2004) - "Entre o desejo e o Interdito: a perspetiva da Teologia." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 51-66.

- MARTINS, C. A. (1999) - *Educar para a responsabilidade. Um estudo na área da Filosofia. Dissertação de Mestrado em Ciências da Educação, na área de Formação Pessoal e Social*. Lisboa. Texto policopiado.
- MAUSS, M. (2001) - *Ensaio sobre a dádiva*. (Tradução de A. F. Marques) Lisboa: Edições 70.
- MENDONÇA, M. (2007) - "«Haverá seres humanos que não são homens? A propósito da teoria da personalidade em Singer e Höster»." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, XVIII/44 N.S. nº 2, pp. 171-186.
- MENESES, R. D. (2008) - *O desvalido no caminho (Lc 10, 25-37). O Bom Samaritano como paradigma da humanização em saúde*. Santa Maria da Feira: Edições Passionistas.
- MERLEAU-PONTY, M. (1999) *Fenomenologia da percepção*. (Tradução de C. A. Moura) S. Paulo: Martins Fontes.
- MIRANDA, E. (2000) - *Corpo, Território do sagrado*. S. Paulo: Loyola.
- MOLTMANN, J. (1976) - *O homem, mistério a desvendar*. (Tradução de R. Delgado) S. Paulo: Paulistas.
- MOLTMANN, J. (1988) - *Dieu dans la création, Traité écologique de la création*. Paris: Éditions du Cerf .
- MORATALLA, T. D. (2001) - "El mundo en nuestras manos. La ética antropológica de Hans Jonas." In: *Diálogo Filosófico* 49, pp. 37-60.
- MOUNIER, E. (1935) - Révolution personnaliste et communautaire. In: *Oeuvres d' Emmanuel Mounier* (Vol. I). Paris: Éditions Seuil.
- MOUNIER, E. (1962) Le Personalisme. In: *Oeuvres d' Emmanuel Mounier*. Paris: Éditions. Seuil.
- NAVONE, J. (2000) - "Trindade e pessoa humana." In: *Brotéria* 150, pp. 457-467.
- NEUSCH, M. (1994) - "Emmanuel Lévinas. Responsabilité d' otage." In: *Nouvelle Revue Théologique*, 116, pp. 374-395.
- NUNES, E. P. (1993) - *O Outro e o rosto, Problemas da alteridade em Emmanuel Lévinas*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP.
- NUNES, E. P. (1994) - "Hieratismo do rosto? Emanuel Lévinas aproximado dos seus Interlocutores." In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 50, pp. 291-303.
- NUNES, R. (1997) - "Ética, bioética e responsabilidade." In: NUNES, R., *Ética da vida, vitalidade da ética*. Porto: Gabinete de Investigação de Bioética da Universidade Católica Portuguesa, pp. 83-84.

- O SAGRADO AL-CORÃO (1988). Oxford: Islam International Publications, Ltd.
- OCDE/CAD. (1992) - *Princípios do CAD para uma ajuda eficaz*. Paris.
- ONU, A. G. (1948) - *Declaração Universal dos Direitos do Homem*. ONU.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1943) - Vitalidade, alma, espírito. In: J. ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas* (Vol. I). Madrid: Espasa-Calpe.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964) - *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente (Vol. II) pp. 11-46).
- OTTO APPEL, K. (1988) - *Discussion et responsabilité. Contribution à une éthique de la responsabilité*. Paris: Éditions du Cerf.
- PANIKKAR, R. (2002) - *L'expérience de Dieu, Icônes du mystère*. (Tradução de J. Rastoin) Paris: Albin Michel.
- PATRÃO NEVES, M. & OSSWALD, W. (2008) - *Bioética Simples*. Lisboa: Editorial Verbo.
- PATRÃO NEVES, M. (2006) - "Sentidos da Vulnerabilidade: característica, condição, princípio." In: *Revista Brasileira de Bioética*, 2, pp. 157-172.
- PEREIRA, M. B. (1996) - "Fenomenologia e transcendência. A propósito de E. Lévinas (1906-1995)." In: *Revista Filosófica de Coimbra* 10, pp. 241-313.
- PEREIRA, M. B. (1997) - "Fenomenologia e transcendência. A propósito de E. Lévinas (1906-1995)." In: *Revista Filosófica de Coimbra* 11, pp. 3-62.
- PEREIRA, S. M. (2011) - "O princípio da Integridade na obra *A última aula de Randy Pausch*. In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 219-230.
- PIVATO, P. S. (2001) - "Responsabilidade e justiça em Lévinas." In: *Veritas* 46, pp. 217-230.
- PLATÃO (1992) - *Górgias*. (Tradução de M. d. Pulquério) Lisboa: Edições 70.
- PLATÃO (1997) - *Fédon*. (Tradução de M. T. Azevedo) Lisboa: Lisboa Editora.
- PORTOCARRERO F. S., L. (1992) - "Corpo vivido: do corpo objecto ao corpo consciente." In: *Igreja e Missão* 155-158, pp. 57-69.
- RAISER, K. (2001) - "Ordem mundial e ética global." In: *Concilium* 4, pp. 495-517.
- REIMÃO, C. (1997) - "Corporeidade e tensão bipolar da sexualidade." In: *Communio* 14, pp. 122-133.
- REIMÃO, C. (1998) - "Ética e acção educativa." In: *Brotéria* 147, pp. 405-416.
- RENAUD, I. (1994) - "A Pessoa humana e o direito à saúde." In: *Brotéria* 139, pp. 323-342.

- RENAUD, I. (1998) - "O próximo e o longínquo nas relações Interpessoais." In: *Brotéria*, 146, pp. 544-545.
- RENAUD, I. (2000a) - "Cristianismo e salvaguarda da criação." In: *Brotéria* 150, pp. 439-455.
- RENAUD, I. (2000b) - "O Princípio do milénio, um novo olhar sobre a vida." In: *Brotéria* 150, pp. 543-565.
- RENAUD, I. (2002) - "O corpo, silêncio e encontro." In: *Cadernos de Bioética*, pp. 77-84.
- RENAUD, I. (2005) - "Fragilidade e vulnerabilidade." In: *Cadernos de Bioética*, pp. 405-416.
- RENAUD, I. (2010) - "O Cuidado em Enfermagem." In: *Pensar Enfermagem*, Vol. 14, pp. 2-8.
- RENAUD, I. (2011) - "A fragilidade na busca do sentido da existência." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 421-431.
- RENAUD, M. (1994) - "Os valores num mundo em mutação." In: *Brotéria* 139, pp. 299-322.
- RENAUD, M. (1996) - "Reflexão filosófica acerca do amor." In: *Brotéria*, 143, pp. 411-431.
- RENAUD, M. (2000) - "A Ética da vida face à globalização." In: *Brotéria* 150, pp. 469-486.
- RENAUD, M. (2008) - "Solicitude e vulnerabilidade." In: CARVALHO, Ana S. (coord.) - *Bioética e vulnerabilidade* Coimbra: Edições Almedina, pp. 11-20.
- RICKEN, F. (2006) - "«Ser humano» e «pessoa.»" In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 62, pp. 69-87.
- RICO, H. (1991) - "A Sociedade do outro homem." In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 47, pp. 97-117.
- RICOEUR, P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- RICOEUR, P. (2005) *Caminos del reconocimiento*. (Traducción de Agustín Neira) Madrid:Editorial Trotta.
- ROCCHETTA, C. (1993) *Hacia una teología de la corporeidad*. San Pablo: Paulinas.
- ROCHA, Z. (2001) - "O Problema da violência e a crise ética de nossos dias." In: *Síntese Revista de Filosofia* 92, pp. 301-326.
- ROSALÉN MEDINA, J. L. (2001) - "Los valores de nuestra vida." In: *Religión y Cultura* 47, pp. 603-611.

- ROSENZWEIG, F. (1997) - *La Estrella de la Redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- RUBIO, G. (1989) - *Unidade na pluralidade*. S. Paulo: Paulinas.
- RUBIO, M. (2001) - "Radiografía moral de nuestro tiempo." In: *Burgense* 42/2, pp. 441-476.
- SADALA, M. (1999) - "A alteridade: O outro como critério." In *Revista Escola Enfermagem USP*, 33, 4, pp. 355-357.
- SALGADO MENOR, A. (2002) - "Los principios éticos como formadores y reguladores de los valores universales." In: *Religión y Cultura* 48, pp. 64-89.
- SARTRE, Jean-Paul (1997) - *O Ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. (Tradução de P. Perdigão) Petrópolis: Vozes.
- SERRÃO, D. (1992) - "Cérebro e espírito: relação categorial." In: *Igreja e Missão* 155-158, pp. 94-108.
- SERRÃO, D. (2010) - "A dignidade humana no mundo pós-moderno." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, 11, pp. 191-199.
- SÈVE, L. (s/d) *Para uma crítica da razão bioética*. Lisboa: Instituto Piaget.
- SIERRA RUBIO, S. (2000) - "Respuesta agustiniana a los retos del presente." In: *Religión y Cultura*, pp. 357-375.
- SIMÕES, RODRIGUES, & SALGUEIRO (2011) "Humanidade, ligação interpessoal de relação e cuidado." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 213-225.
- SINGER, P. (2000) - *Ética Prática*. (Tradução de A. A. Fernandes) Lisboa: Gradiva.
- SIRGADO GANHÓ, M. L. (1997) - "A Fidelidade criadora em Gabriel Marcel." In: *Communio* 14, pp. 146-154.
- SOARES, M. D. (2008) - "A relação afectiva com o outro." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 341-347.
- SPAEMAN, R. (1996) - *Felicidade e Benevolência. Ensaio sobre ética*. S. Paulo: Edições Loyola.
- STEIN, E. (2000) - *La Struttura della Persona Umana*. Roma: Città Nuova.
- TORRALBA, F. (2003) - *Sobre la hospitalidad*. Madrid: PPC Ediorial y Distribuidora.
- TRESMONTANT, C. (1974) - *El problema del alma*. Barcelona: Herder.
- TRIANA LOPEZ, A. (2001) - "El ser y el espíritu o la ontología como donación." In: *Revista Española de Teología* 61, pp. 149-171.
- TUDELA, J. A. (2001) - "Por qué escuchar a Lévinas?." In: *Studium, Filosofía y Teología*, Tomo IV, pp. 147-180.

- VALADIER, P. (1991) - *Inevitável Moral*. (Tradução de F. L. Gaspar) Lisboa: Instituto Piaget.
- VALADIER, P. (1996) - *Elogio da consciência*. (Tradução de A. Rabaça) Lisboa: Instituto Piaget.
- VALADIER, P. (1998) - *A Anarquia dos valores*. (Tradução de C. F. Coelho) Lisboa: Instituto Piaget.
- VANIER, J. (2008) - "É a fragilidade que é fundadora. O sentido profundo do ser humano." In: *Revista Portuguesa de Bioética*, pp. 213-218.
- VERGOTE (1981) - "Le corps". In: L. MORREN - *La signification du corps*. Groupe de Syntese de Lovain.
- VERÍSSIMO, A. (2001) - *A Intriga ética. Ensaio sobre a antropologia e a ética Lévinasianas*. Guimarães: Cidade Berço.
- VICO PEINADO, J. V. (1999) - *Liberación sexual y ética cristiana*. Madrid: San Pablo.
- VILELA, E. (1998) - *Do corpo equívoco*. Braga: Angelus Novus.
- VON BALTHASAR, H. (s/d.) - *Teodramática. Las personas del drama: El hombre en Dios* (Vol. 2). (Tradução de Eloy de la Fuente) Ediciones Encuentro.
- WÉMIN, A. (1998) - *Pas seulement de pain...Violence et aliance dans la bible*. Paris: Éditions du Cerf.
- WENIN, A. (1999) - *L'Homme biblique. Anthropologie et éthique dans le premier testament*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- WIAME, B. (1995) - "L'ordre symbolique. Une clef de lecture de la bible." In: *Lumen Vitae* 3, pp. 261-272.
- ZANCANARO, L. (2001) - "A Ética da Responsabilidade de Hans Jonas." In: P. C. BARCHIFONTAINE, *Bioética, alguns desafios*. S. Paulo: Ed. do Centro universitário São Camilo/Edições Loyola, pp. 137-159.
- ZUBEN, N. A. (2006) - "Vulnerabilidade e decisão: tensão no pacto médico." In *O Mundo da Saúde*, 30, pp 441-447.
- ZUBEN, N. A. (2008) - "A questão do Inter-humano." In: *Síntese - Revista de Filosofia*, 35, pp. 87-110.

b) Webgrafia

- ALEGRIA, P. (fevereiro de 2013). <http://www.leigos.org/2012-11-27-18-25-26/testemunhos/118-estar-e-o-verbo-que-se-re-aprende-todos-os-dias.html>. Consultado em 8 de fevereiro de 2013.
- BENTO XVI. (11 de novembro de 2011). <http://noticias.cancaonova.com/noticia.php?id=284266>. Consultado em 20 de março de 2013, de Encontro com os voluntários.
- BENTO XVI. (2005) - *DEUS CARITAS EST, Carta encíclica do sumo pontífice Bento XVI aos bispos, aos presbíteros e aos diáconos, às pessoas consagradas e a todos os fiéis leigos sobre o amor cristão*. Consultado de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_po.html. Consultado em 21 de janeiro de 2013
- BENTO XVI. (3 de novembro de 2012) - *SACRAMENTUM CARITATIS, Exortação apostólica pós-sinodal*. Consultado em 21 de janeiro de 2013, de http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis_po.html#Eucaristia,_mist%C3%A9rio_oferecido_ao_mundo
- Conferência Episcopal Portuguesa. (s.d.) *Estatutos da Fundação Fé e Cooperação (Decreto)* Consultado em 15 de janeiro de 2013, de http://www.fecongdp.org/qs_noticia.asp?noticiaid=32754.
- Congresso Mundial de Voluntariado promovido pela IAVE, A. I. (14 de Setembro de 1990) *Declaração Universal sobre o Voluntariado*. Consultado em 2 de Agosto de 2012, de http://fundacaoeugeniodealmeida.pt/DirEscrita/Uploads/Declaracao_Universal.pdf.
- CONSELHO DE MINISTROS. (Novembro de 2005) <http://www.cidac.pt/ED.html>. Consultado em 10 de Julho de 2012, de <http://www.cidac.pt/ED.html>.
- CONSELHO EUROPEU. (27 de Novembro de 2009). <http://eur-lex.europa.eu/Notice.do?mode=dbl&lng1=pt,pt&lang=&lng2=bg,cs,da,de,el,en,es,et,fi,fr,hu,it,lt,lv,mt,nl,pl,pt,ro,sk,sl,sv,&val=507053:cs&page=&hwords=null>. Consultado em 3 de Agosto de 2012, de Decisão do

- Conselho de 27 de Novembro de 2009, relativa ao Ano Europeu das Atividades de Voluntariado que Promovam uma Cidadania Ativa (2011).
- Conselho Internacional de Administradores da IAVE – Associação Internacional para o Esforço Voluntário, n. s. (janeiro de 2001). - *DECLARAÇÃO UNIVERSAL DO VOLUNTARIADO*. Consultado em 3 de Agosto de 2012, de <http://fundacaoeugeniodealmeida.pt/DirEscrita/Uploads/Universal%20Declaration%20on%20VolunteerIn:g%202001.pdf>.
- Conselho Pontifício "Justiça e Paz" . (24 de Outubro de 2011). http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/In:dex_po.htm. Consultado em 3 de novembro de 2012
- Convenção sobre os Direitos da Criança*. (20 de Novembro de 1989). Consultado em 12 de fevereiro de 2013, de http://www.unicef.pt/docs/pdf_publicacoes/convencao_direitos_crianca2004.pdf.
- Decreto-Lei n.º 180/76 [Estatuto do Cooperante] do Ministério da Cooperação*. (9 de Março de 1976). Consultado em 21 de janeiro de 2013 de http://www.igf.mIn:-fIn:ancas.pt/In:flegal/bd_igf/bd_legis_geral/leg_geral_docs/DL_180_76.htm.
- Decreto-lei n.º 205/93 de 14 de Junho (DR 137/93 SÉRIE I-A de 1993-06-14)*. (14 de Junho de 1993). Consultado em 22 de fevereiro de 2013, de <http://www.bem-haja.net/bem/legis/DL.205-93.pdf>.
- Decreto-Lei n.º 363/85 do Ministério dos Negócios Estrangeiros*. (10 de Setembro de 1985). Consultado em 12 de fevereiro de 2013, de http://www.igf.mIn:-financas.pt/In:flegal/bd_igf/bd_legis_geral/leg_geral_docs/DL_363_85.htm.
- Decreto-Lei nº168/93 (DR 109/93 SÉRIE I-A de 11 de Maio)*. (11 de Maio de 1993). Consultado em 22 de fevereiro de 2013, de <http://www.dre.pt/cgi/dr1s.exe?t=dr&cap=1-1200&doc=19931526%20&v02=&v01=2&v03=1900-01-01&v04=3000-12-21&v05=&v06=&v07=&v08=&v09=&v10=&v11=%27Decreto-Lei%27&v12=&v13=&v14=&v15=&sort=0&submit=Pesquisar>.

Despacho n.º 4456/2005, de 3 de Fevereiro de 2005 (DR SÉRIE II, de 3 de Fevereiro). (3 de fevereiro de 2005). Consultado em 23 de fevereiro de 2013, de <http://www.spzn.pt/pt/755/legislacao-2002-2006.html>.

EntrAjuda. (2011) Alguns dados relativos ao voluntariado em Portugal. www.entrajuda.pt/.../Voluntariado%20em%20Portugal_Jan%202011, Consultado em 24 de março de 2013.

JONES, S., & LAWSON, A. (2000) www.worldbank.org/html/oed. Consultado em 20 de dezembro de 2013, de Moving from projects to programmatic aid, WP 5, OED.

Lei n.º 13/2004, de 14 de Abril (DR 88/2004 SÉRIE I-A de 14 de Abril). (14 de Abril de 2004). Consultado em 23 de fevereiro de 2013, de http://www.fecong.org/fec/Legislacao_VM/Lei_13_2004.pdf.

Lei n.º 20/2004, de 5 de Junho (DR 132/2005 SÉRIE I-A, de 5 de Junho). (5 de junho de 2004). Consultado em 23 de fevereiro de 2013, de http://www.fecong.org/fec/Legislacao_VM/Lei_20_2004.pdf.

Lei nº 71/98 de 3 de Novembro. (3 de novembro de 1998). Consultado em 17 de Fevereiro de 2013, de http://www.voluntariado.pt/preview_documentos.asp?r=116&m=PDF.

Leigos para o Desenvolvimento. (2012) *Página Web dos Leigos para o Desenvolvimento.* Consultado em 2 de dezembro de 2012, de http://www.leigos.org/sn_quemsomos.php.

MARÍN, G. (1993) *Ética de la justicia, ética del cuidado*. Barcelona: Asamblea de Dones d'Eix. Consultado em 29 de junho de 2012, de <http://www.bing.com/search?q=%C3%89tica+de+la+justicia%2C+%C3%A9tica+del+cuidado.+Mar%C3%ADn&form=IE10TR&src=IE10TR&pc=HPNTDFJS>.

MARQUES, R. (s.d.). http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/A%20%C3%89TICA%20DEALASDAIR%20MACIN:TYRE%5B1%5D.pdf. Consultado em 4 de janeiro de 2013, de http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/A%20%C3%89TICA%20DEALASDAIR%20MACIN:TYRE%5B1%5D.pdf: http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/A%20%C3%89TICA%20DEALASDAIR%20MACIN:TYRE%5B1%5D.pdf

PETRY, F. B. (Jun de 2004). “Resenha” ao texto de BEAUCHAMP, T.L. & CHILDRESS, J. F. *Princípios de Ética Biomédica*. ed.) São Paulo: Edições

- Loyola, 2002. *Éthic@*, 3, pp. 87-92. Texto publicado em <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et31res2.pdf> e consultado em 20 de dezembro de 2012.
- Plataforma Portuguesa das ONGD. (21 de Outubro de 2006). http://www.fecong.org/fec/Legislacao_VM/codigo_conduta_voluntariado.pdf. Consultado em 13 de fevereiro de 2013, de Código de Conduta do Voluntariado para a Cooperação”.
- Resolução da Assembleia da República nº 7/99*. (19 de fevereiro de 1999). Consultado em 22 de fevereiro de 2013, de <http://www.cm-porto.pt/users/0/61/c2a65afdbd031a1931d171434a794350.pdf>.
- Resolução da Assembleia geral das Nações Unidas nº 40 /212* . (17 de Dezembro de 1985). Consultado em 15 de Fevereiro de 2013, de http://www.voluntariado.pt/preview_documentos.asp?r=104&m=PDF.
- Resolução do Conselho de Ministros n.º 62/2010 (Diário da República, 1.ª série- N.º 165 - 25 de Agosto de 2010)*. (25 de Agosto de 2010). Consultado em 24 de fevereiro de 2013, de http://www.voluntariado.pt/preview_documentos.asp?r=1928&m=PDF.
- Resolução do Conselho de Ministros nº 196/2005 de 22-12-2005*. (22 de dezembro de 2005). Consultado em 23 de fevereiro de 2013, de http://www.fecong.org/fec/Legislacao_VM/Resolucao_CM_196_2005.pdf.
- Resolução n.º 50/2000 (2ª série) do Conselho de Ministros* . (30 de Março de 2000). Consultado em 22 de fevereiro de 2013, de http://www.entrajuda.pt/pdf/Resolucao_Conselho_Ministros_50.pdf.
- VANIER, J. (2010) - “Da primeira idade à idade avançada: como acolher a vulnerabilidade?”. *ZENIT*. PARIS: www.zenit.org.
- ZOBOLI, E. L. (2004) - "*El redescubrimiento de la ética del cuidado: el foco y el énfasis en las relaciones*". (E. E. USP, Ed.) Consultado em 27 de dezembro de 2011, de <http://www.scielo.br/pdf/reeusp/v38n1/03.pdf>.

c) Outros documentos

BÍBLIA DE JERUSALÉM (1995, 7ª ed) São Paulo: Paulus.

Conselho Mundial das Igrejas [Oitava Assembleia-geral em Harare] (2001). Declaração sobre Ética Mundial do Parlamento das Religiões Universais. In: *Concilium 4*, pp. 491-494.

Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (1999). *Reflexão Ética sobre a Dignidade Humana (Documento de trabalho 26/CNECV/99)*. Lisboa: CNECV.

Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares (2004). S. Paulo: Edições Loyola.

Decisão relativa ao Ano Europeu das Atividades de Voluntariado que Promovam uma Cidadania Ativa, de 27 de Novembro de 2009. In: *Jornal Oficial da União Europeia*, pp. 43-49.

Declaração Universal dos Direitos Humanos (10 de dezembro de 1948). Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas.

DONI, O. (2001) "Voluntariado" (conceito). In: LEONE, S.; PRIVITERA, S.; CUNHA, J. T. (ed.) *Dicionário de Bioética* (Tradução de A. Maia da Rocha). Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro, pp. 1152-1154.

JOÃO PAULO II (1989) - *Christifideles Laici. Exortação Apostólica pós-sinodal sobre a vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro.

JOÃO PAULO II (1991) - *Centesimus Annus. Carta Encíclica de João Paulo II, no centenário da Rerum Novarum*. Braga: Editorial A.O. (2ª Edição)

JOÃO PAULO II (1993) - *O Esplendor da Verdade: Carta Encíclica Veritatis Splendor, sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja*. Lisboa: Editora Rei dos Livros (Secretariado Geral do Episcopado).

LEIGOS PARA O DESENVOLVIMENTO. (2011a) *Plano estratégico dos Leigos para o Desenvolvimento 2011-2015*. Lisboa: Texto policopiado. O documento pode ser consultado em <http://www.leigos.org/media/pdf/institucional/planoEstrategico2010-2015.pdf>

LEIGOS PARA O DESENVOLVIMENTO. (2011b) *Princípios gerais e estatutos dos Leigos para o Desenvolvimento*. Lisboa: Texto policopiado. O documento pode ser consultado em <http://www.leigos.org/media/pdf/institucional/principiosGeraisEestatutosLD.pdf>

LEIGOS PARA O DESENVOLVIMENTO. (s/da) *Brochura Desenvolvimento é o envolvimento de todos*. Lisboa: Texto policopiado. Pode ser consultado em [http://www.leigos.org/component/search/?searchword=Desenvolvimento%20%C3%A9%20o%20envolvimento&ordering=newest&searchphrase=a](http://www.leigos.org/component/search/?searchword=Desenvolvimento%20%C3%A9%20o%20envolvimento&ordering=newest&searchphrase=all)
ll

LEIGOS PARA O DESENVOLVIMENTO. (s/db) *Vida em Missão*. Lisboa: Texto policopiado (em anexo 1).

VATICANO II, C. E. (1987) - *Decreto “O Apostolado dos Leigos.”* Braga: Editorial do Apostolado da Oração.

VATICANO II, C. E. (1987) - *Gaudium et Spes. Constituição pastoral “A Igreja no mundo contemporâneo.”* Braga: Editorial do Apostolado da Oração.

VATICANO II, C. E. (1987) - *Lumen Gentium, Constituição dogmática sobre “A Igreja”*. Braga: Editorial do Apostolado da Oração.

VINCENZO, A. D. (2001) “Responsabilidade” (conceito). In: LEONE, S.; PRIVITERA, S.; CUNHA, J. T. (ed.) *Dicionário de Bioética* (Tradução de A. Maia da Rocha). Vila Nova de Gaia: Editorial Perpétuo Socorro, pp. 995-1001.

ANEXO 1 - VIDA EM MISSÃO



Vida em Missão

ÍNDICE

I. INTRODUÇÃO

1. Essência da Regra de Vida
2. Formação
3. Leitura da Regra de Vida

II. VIDA ESPIRITUAL

4. A Primeira Prioridade
5. Alicerce
6. Perseverança
7. Oração Individual
8. Oração Comunitária
9. Retiro
10. Participação na Eucaristia
11. Acompanhamento Espiritual
12. Leitura Espiritual
13. Responsabilidade Fraterna pela Oração
14. Correção Fraterna
15. Oração como Testemunho
16. Nos Momentos Díficeis

III. MISSÃO E SERVIÇO

17. Motivação
18. Duração da Missão
19. Renovação do Período de Missão
20. Encarnação
21. Permanência na Missão
22. Desenvolvimento Integral da Pessoa
23. Autodesenvolvimento
24. Escolha de Meios e Sustentabilidade
25. Dimensão Ecológica
26. Selecção de Actividades e Projectos
27. Iniciativa Pessoal e Continuidade
28. Disponibilidade e Auto-avaliação no Serviço
29. Comunhão de Missão
30. Missão Partilhada
31. Missão da Direcção
32. Pedidos Extraordinários à Direcção
33. Equilíbrio no Trabalho
34. Comunidade Missionária
35. Evangelização e Desenvolvimento

IV. VIDA COMUNITÁRIA

36. Carácter Essencial da Comunidade
37. Construção da Comunidade
38. Opção Preferencial pela Comunidade
39. Relações de Amizade Dentro da Comunidade

- 40. Relações de Amizade com o Exterior
- 41. Namoros
- 42. Visitas
- 43. Ajuda nas Dificuldades
- 44. Resolução de Conflitos
- 45. Reconciliação Comunitária
- 46. Momentos Comunitários Essenciais
- 47. Participação nas Actividades Comunitárias de Lazer
- 48. Tarefas e Cargos Comunitários
- 49. Papel do Representante Local
- 50. Eleição do Representante Local e do Vice-Representante
- 51. Autoridade do Representante Local

V. POBREZA E PARTILHA

- 52. Pobreza Evangélica
- 53. Estilo de Vida
- 54. Situações de Carência
- 55. Gratuidade
- 56. Confiança em Deus
- 57. Dinheiros Pessoais
- 58. Pedidos de Financiamento Exterior
- 59. Bens Pessoais
- 60. Bens Institucionais
- 61. Simplicidade de Meios
- 62. Gestão Financeira
- 63. Corresponsabilidade nas Dificuldades Financeiras
- 64. Deslocações em Trabalho
- 65. Descanso e Lazer
- 66. Turismo

VI. TESTEMUNHO

- 67. Dimensão Testemunhal da Missão
- 68. O Maior Testemunho
- 69. Responsabilidade pelo Corpo LD
- 70. Valores a Testemunhar
- 71. Sublinhar o Bem
- 72. Testemunho também Comunitário
- 73. Problemas da Comunidade
- 74. Situações Graves
- 75. Relacionamento com a Família e Amigos
- 76. Prudência nas Notícias

VII. PARA LÁ DA MISSÃO

- 77. Uma Escola para a Vida
- 78. Continuação da Missão
- 79. Colaboração Continuada com os LD
- 80. Dificuldades na Reintegração
- 81. Acolhimento
- 82. Conselho Nacional de Anciãos
- 83. O Fundamento na Graça de Deus

I. INTRODUÇÃO

1. Essência da Regra de Vida

A suprema regra de vida dos Leigos para o Desenvolvimento (LD) é a "lei da caridade e do amor que o Espírito Santo escreve e imprime nos nossos corações". No entanto, a diversidade das situações e das pessoas, a complexidade do Mundo em que vivemos e a experiência manifestada pelos Leigos em missão fizeram sentir a necessidade de uma "Regra de Vida" que, aplicando os princípios à prática, oriente a maneira concreta de viver em missão. Assim, será conservado e consolidado o nosso estilo de vida, de modo a que, com a graça de Deus, o nosso movimento continuamente cresça em qualidade e quantidade, no serviço da fé e na promoção da justiça a favor do desenvolvimento, para a maior glória de Deus e maior bem de toda a humanidade.

2. Formação

Esta Regra de Vida, pela qual queremos pautar a nossa presença e actividade, deverá fazer parte integrante da formação dos candidatos a Leigos, como objecto de estudo, reflexão e oração, a fim de que, desde o princípio, conheçam bem aquilo que deles se espera e o caminho que lhes é proposto.

3. Leitura da Regra de Vida

Em missão, de modo a que os princípios da Regra de Vida sejam efectivamente postos em prática, acompanhando e orientando a vida quotidiana dos Leigos, ao ponto de enformar os espíritos e os corações, leia-se sempre um pequeno excerto antes da oração comunitária. Poderá ser também de grande ajuda a leitura de alguns números da Regra de Vida no início de cada reunião comunitária.

Cabe ao Representante Local, directamente e/ou através do responsável da oração comunitária, fazer cumprir esta regra, tão pequena mas de tanta importância.

II. VIDA ESPIRITUAL

4. A Primeira Prioridade

Como cristão comprometido, adulto e responsável, cada Leigo tenha como primeira prioridade a sua vida espiritual, de modo a que o tempo de missão seja também ocasião de crescimento na vida cristã. Para que isso aconteça, é indispensável a fidelidade à oração individual e comunitária e à vida sacramental, e muito conveniente o uso regular de outros meios habituais de ajuda e formação espiritual.

5. Alicerce

Se toda a vida não estiver permanentemente assente na relação com Deus, tanto a vida comunitária como a própria missão e trabalho se ressentirão: diminuirá a resistência à preguiça, às dificuldades e tentações e mais facilmente nos poderemos começar a deixar conduzir pela rotina e pelo interesse próprio, perdendo de vista a recta intenção de um verdadeiro serviço de amor ao outro.

6. Perseverança

Tal como o trabalho ou a vida comunitária, a vida espiritual exige boa vontade e esforço, vencimento próprio, superação permanente do egoísmo e individualismo, pelo dom de nós próprios a Deus e aos outros; por isso não pode ficar nunca subordinada ao nosso apetecer e disposição de momento.

7. Oração Individual

Tendo presente a prioridade que deve ser dada à vida espiritual, é indispensável que cada um reserve diariamente um tempo de qualidade para fazer oração pessoal. Este tempo de forte intimidade é privilegiado para estreitar a relação com Deus e imprescindível para proporcionar um olhar recto e livre, iluminado pelo Espírito, sobre os acontecimentos, os outros e sobre nós mesmos, ajudando-nos, assim, a mantermo-nos centrados no essencial da nossa missão. Só pondo-se diariamente a si mesmo e à missão diante de Deus poderá o Leigo encontrar a Deus no dia-a-dia da sua missão.

8. Oração Comunitária

Da maior importância é também a oração comunitária diária, forte elemento de coesão da vida em comunidade e estímulo para o sentir partilhado da missão comum, à qual ninguém sem um motivo sério deverá faltar. Cabe a cada Leigo designado preparar com empenho e criatividade este tempo de oração, segundo uma rotatividade a decidir pela Comunidade.

9. Retiro

Pelo menos uma vez por trimestre, realize-se um dia de retiro (quando possível fora do local habitual de vida e de trabalho) dedicado ao encontro consigo e com Deus, através da oração, da leitura espiritual, da partilha e da revisão de vida pessoal comunitária. Este retiro, da responsabilidade do Representante Local, seja anunciado e preparado com antecedência, podendo ser orientado por alguém exterior aos Leigos para o Desenvolvimento (LD) ou por algum dos membros da Comunidade.

10. Participação na Eucaristia

Tenha cada um em especial apreço a Eucaristia, fundamento, centro e termo de toda a vida e missão cristãs. Assim, para além da missa dominical, fomente-se a participação frequente, durante a semana, individualmente ou em grupo, na celebração eucarística.

11. Acompanhamento Espiritual

Procure cada Leigo encontrar um director espiritual local que o acompanhe e o ajude na superação das dificuldades e no crescimento cristão. Vencendo eventuais resistências e preguiças, aproxime-se cada um, num ritmo pessoal mas exigente, da graça do sacramento da Reconciliação.

12. Leitura Espiritual

A leitura espiritual regular é um meio provado para alimentar e renovar a vida cristã que o Leigo em missão deve ter em grande conta.

13. Responsabilidade Fraterna pela Oração

Recorde-se cada um, também na sua oração, da responsabilidade fraterna que tem para com todos, em particular para com os Leigos da sua Comunidade: a amizade, a abertura e troca de experiências, o apoio nas dificuldades, a palavra amiga de convite e de estímulo e a oração pelas missões de cada um são de grande importância para o crescimento espiritual de todos e da Comunidade.

14. Correção Fraterna

Alguns exercícios de construtiva correção fraterna, realizado em clima de respeito e caridade, fazendo crescer a todos na humildade, na compreensão mútua e na amizade afectuosa, poderá fortalecer a coesão comunitária e servir de grande ajuda para o crescimento de cada um.

15. Oração como Testemunho

Oportunamente, e sem exageros, podem convidar-se pessoas exteriores à Comunidade a participar na oração comunitária, para que esta não isole a Comunidade em si mesma, mas seja antes ocasião de acolhimento e testemunho.

16. Nos Momentos Difíceis

As dificuldades que possam surgir - tais como doenças, contrariedades, fracassos, incompreensões, desadaptação às pessoas, ao clima e à alimentação -, não deixando de fazer tudo para as resolver, sejam levadas com verdadeira paciência cristã; mais ainda, sejam oferecidas a Deus com generosidade, à imitação de Jesus Cristo que, entregando-se até ao fim, deu sentido ao sofrimento pelo amor. Deste modo, as adversidades não só farão crescer na comunhão com o Senhor, como se tornarão preciosa fonte de graça para aqueles a quem servimos e pelos quais as oferecemos.

III. MISSÃO E SERVIÇO

17. Motivação

Os membros do movimento Leigos para o Desenvolvimento (LD), como o nome indica, são cristãos leigos enviados em missão de serviço aos países e povos em vias de desenvolvimento (PVD), dispondo-se, deste modo, a fazer render os seus talentos profissionais e humanos na promoção integral da pessoa. Não os deve por isso mover o simples gosto pela aventura ou o mero desejo de resolver problemas pessoais, mas sim a vontade de servir, com tudo o que são e têm, trabalhando para o desenvolvimento dos outros.

18. Duração da Missão

A seriedade do empenho num autêntico desenvolvimento local, que exige conhecimento, estabilidade e continuidade, obriga a que o tempo de missão de cada Leigo dure pelo menos um ano, desejavelmente dois ou mais. No final de cada ano de trabalho, se houver renovação do período de missão, o Leigo usufrui de um mês de férias em Portugal.

19. Renovação do Período de Missão

A proposta de renovar o compromisso de missão - a comunicar formalmente à Direcção, a pedido desta, antes do período de selecção dos candidatos em formação deve ir sendo discernida e amadurecida ao longo do ano, através da avaliação da experiência (ajudada pela partilha e o acompanhamento espirituais), da escuta do Espírito e da oração, em generosa disponibilidade para buscar e escutar a vontade de Deus. Os Exercícios Espirituais feitos por ocasião da visita do Assistente são ocasião particularmente favorável para culminar ou confirmar este discernimento.

20. Encarnação

Para que o desenvolvimento que promovemos seja genuíno e efectivo, procurem os Leigos, quanto for possível e razoável, à semelhança de Jesus que se fez presente no meio de nós, entrar, sem artificialismos, numa verdadeira lógica de inserção e mais ainda de encarnação no meio local, cultura, tradições, história, mentalidades, problemas e esperanças. Adaptando-nos e inculturando-nos localmente, a nossa acção, trabalho e presença não surgirão como algo vindo de fora, sobreposto e artificial, mas poderão antes partir de dentro, das necessidades sentidas, de forma natural e espontânea. Lembrem-se os Leigos enviados em missão que, se têm algo a dar, têm também muito a aprender e a receber. O verdadeiro desenvolvimento é sempre recíproco.

21. Permanência na Missão

Durante o ano de serviço, para facilitar a inserção no lugar, dar continuidade ao trabalho e à vida comunitária e também como testemunho de pobreza cristã, cada Leigo deve permanecer no local da sua missão. A vinda a Portugal, ou a saída para outro lugar, interrompendo a missão, só deverá ser considerada

por motivos verdadeiramente graves e será sempre sujeita a autorização pela Direcção. Qualquer oferta externa para custear as despesas da eventual viagem não deve ser usada para facilitar o pedido e a autorização da saída.

22. Desenvolvimento Integral da Pessoa

De acordo com o ideal que nos orienta, cada missão e trabalho dos LD em prol do desenvolvimento integral deve procurar abarcar a pessoa toda, nas suas várias dimensões – económica, social, cultural e espiritual – e todas as pessoas, sem qualquer exclusão, antes privilegiando as mais carenciadas e aquelas que mais poderão contribuir para a mudança das estruturas injustas e deficientes.

23. Autodesenvolvimento

Só é verdadeira ajuda ao desenvolvimento a actividade orientada para o autodesenvolvimento e para a participação activa dos destinatários do nosso trabalho. Não vamos para impor, mas para apoiar, propor, capacitar e secundar, a partir da realidade humana local e sem nos substituímos a ela. Deste modo, nos projectos, actividades e formas de presença, tanto quanto possível, evitem os Leigos o paternalismo, a arrogância do ter e saber e o prolongamento de situações de dependência e subserviência. A acção dos LD não deve consistir em dar esmolas e auxílios pontuais, mas antes em promover, a longo prazo, a independência e a criatividade, a liberdade e a responsabilidade.

24. Escolha de Meios e Sustentabilidade

Ao nível da implementação das actividades e projectos, mesmo que isso implique redução da produtividade, tenha-se o cuidado de usar ao máximo recursos e métodos de trabalho que sejam acessíveis aos colaboradores locais e de respeitar os seus ritmos, de modo que estes possam vir a assumir no futuro a responsabilidade inteira pelas acções e se promova, assim, a sustentabilidade dos projectos. A busca de resultados imediatos poucas vezes será o critério mais adequado para a escolha dos meios e dos métodos, quando o objectivo é a promoção dum desenvolvimento sustentado.

25. Dimensão Ecológica

Em todas as circunstâncias de missão, não se esqueça também a dimensão ecológica. Actue-se duma forma que testemunhe e ensine a importância do respeito pelo ambiente natural e uma utilização racional e equilibrada dos recursos, procurando evitar a propagação de abusos e distorções típicas dos insustentáveis modelos de progresso.

26. Selecção de Actividades e Projectos

O critério de selecção das actividades e projectos é o da procura do maior bem comum, isto é, daquilo que se julga ser o bem mais universal, urgente e duradouro, tendo em conta as capacidades concretas dos LD e de cada Leigo

em missão. Atente-se cuidadosamente que nenhum projecto ou actividade seja tomado ou largado apenas por considerações de remuneração financeira.

27. Iniciativa Pessoal e Continuidade

A atribuição dos projectos a cada Leigo é decidida pela Direcção. A colaboração regular em actividades externas aos LD, mesmo que em si inequivocamente boas, sejam ou não remuneradas, só pode ser aceite com a concordância da Comunidade e do Representante Local e a autorização da Direcção.

Contudo, usando de criatividade e iniciativa, e tendo em conta a exigência das realidades locais, cada Leigo deve propor à Comunidade e à Direcção a melhoria dos projectos em curso e/ou a criação de novos projectos.

No entanto, resista-se à tentação individualista e irresponsável de fazer o seu projecto próprio ou de mudar de trabalho a seu belo prazer. Lembre-se também cada um que é membro duma organização, e que os projectos desenvolvidos devem, em princípio, subsistir, com garantias de continuidade, para lá da permanência de cada Leigo na missão.

28. Disponibilidade e Auto-avaliação no Serviço

Na missão que lhe for confiada, que pode não ser sempre a que mais lhe agradaria, lembre-se o Leigo que a motivação primeira de ser LD é o serviço e o bem daqueles a quem somos enviados e não o gosto pessoal de cada um. Procure por isso, em qualquer circunstância, trabalhar com responsabilidade, competência e empenho, preparando-se devidamente e avaliando sozinho e com outros a sua actividade, para a poder melhorar, sempre movido pelo desejo do mais.

O relatório individual seja aproveitado como ocasião para fazer a avaliação da qualidade da dedicação, tanto interior como exterior, que cada um está a pôr na missão que lhe foi entregue.

29. Comunhão de Missão

Realizem-se semanal ou quinzenalmente reuniões comunitárias onde seja conversada, avaliada e programada, com a participação de todos, a actividade de cada um e dos diversos projectos, bem como os assuntos oportunos da vida da Comunidade e da missão. É muito importante conhecer e colaborar no trabalho dos outros, ajudar e deixar-se ajudar, e promover a comunicação, de forma aberta e permanente, entre as diversas pessoas, Comunidades e com a Direcção.

30. Missão Partilhada

O cumprimento da missão dos LD é assegurado pelo trabalho tanto dos Leigos enviados como da Direcção. Têm funções e responsabilidades diferentes, mas estão todos em missão, movidos pelo mesmo espírito. Assim, da melhor cooperação entre os Leigos no terreno e a Direcção depende o maior desenvolvimento daqueles que queremos servir, motivação primeira dos LD. É essencial, portanto, que se estabeleça e mantenha entre todos uma comunicação caracterizada pela proximidade, a abertura e a confiança.

Os Leigos em missão ajudem a Direcção a manter-se a par do que se passa, pela transmissão de toda a informação relevante com lealdade, prontidão e franqueza. Este dever compete a todos, não exclusivamente ao Representante Local. Sem excluir outras comunicações sempre que for oportuno, são meios privilegiados de contacto com a Direcção os relatórios individuais e comunitários.

31. Missão da Direcção

É no espírito de serviço, generosidade, e simplicidade – se não até pobreza – de meios, característico dos LD, que a Direcção exerce o seu encargo de gestão, liderança e autoridade. Cabe-lhe a responsabilidade global pelo trabalho das missões e pelos Leigos em missão, a administração dos recursos materiais dos LD, assim como velar por que em tudo a identidade e o espírito LD se preservem e cresçam.

A oração e o discernimento são elementos fundamentais do clima em que também a Direcção toma as suas decisões.

A Direcção deve acolher com boa vontade e valorizar as propostas e o juízo dos Leigos no terreno, sabendo, no entanto, que, às vezes, em pedidos fora do ordinário, poderá ter que dar prioridade ao bem mais geral, em detrimento do sentir de quem suscita a decisão. Olhando para o impacto que pode estender-se, no espaço e no tempo, para além do caso concreto, a recusa pode ser justificada pela vontade de não abrir precedentes, a preocupação pela aplicação equitativa e coerente das normas ou o dever de guarda dos elementos essenciais do testemunho de estilo de vida e de trabalho que constituem o ser LD.

32. Pedidos Extraordinários à Direcção

Para as autorizações extraordinárias que tenham que pedir, discirnam em Comunidade a sua pertinência à luz dos compromissos de missão que cada um assumiu e da letra e do espírito da Regra de Vida. Apresentem, por meio do Representante Local, as razões do pedido de forma clara e transparente e evitem de toda a maneira atitudes de contraposição ou antagonismo face à Direcção, através de comportamentos reivindicativos ou invocações despropositadas de direitos. Não se apresentem pedidos que estão já explicitamente proscritos pela Regra de Vida ou claramente não se enquadram no espírito do ser LD.

Se a petição for recusada, saibam integrar o desfecho com maturidade e procurem compreender as justificações, presumindo sempre que foi a promoção dum bem maior que prevaleceu.

33. Equilíbrio no Trabalho

Na organização da vida pessoal e comunitária, tenha-se presente a necessidade de descanso, divertimento e formação contínua, não se deixando ninguém absorver por um excesso de trabalho e de relações sociais que venha a impedir o crescimento da Comunidade, da relação com Deus e até da qualidade do serviço e trabalho.

Não se pode querer fazer tudo, e para preservar um ritmo de vida equilibrado é necessário saber dizer não, mesmo a coisas boas e possíveis.

Se as actividades e projectos atribuídos estão a ser causa de sobrecarga para alguém, não deixem de o reportar à Direcção.

Por outro lado, quando a alguém sobrar tempo e energia, procure, com a ajuda da Comunidade e do Representante Local, apoiar a Comunidade e a missão nalguma tarefa útil, onde possa pôr a render plenamente a sua disponibilidade.

34. Comunidade Missionária

Como cristãos enviados, somos também responsáveis pela construção duma Igreja missionária. Procurem os Leigos conhecer e compreender a Igreja em que vivem, cooperar nos seus trabalhos e desafios, participar da sua vida, conviver e partilhar com outros missionários, mostrando perante o Bispo da Diocese, ou outro responsável eclesial com quem colaboram, disponibilidade e respeito. Evitem-se comparações negativas com as Igrejas de origem e a formação de uma mentalidade especial, crítica e fechada, de grupo à parte.

35. Evangelização e Desenvolvimento

A dedicação aos projectos e aos trabalhos pelo desenvolvimento humano nas áreas da educação, saúde e promoção social não nos pode fazer esquecer a importância da inserção activa na comunidade eclesial que nos acolhe, testemunho claro do carácter também evangelizador da nossa missão.

Como leigos missionários, assumam cada um a responsabilidade por uma actividade pastoral regular (catequeses, grupos de jovens, etc.), atendendo às necessidades da Igreja local e de acordo com os seus próprios talentos.

IV. VIDA COMUNITÁRIA

36. Carácter Essencial da Comunidade

É marca distintiva dos Leigos para o Desenvolvimento (LD) o serem enviados em comunidade. Deste modo torna-se possível: prover sempre uma estrutura de apoio imediato a cada Leigo; ajudar a que a missão seja melhor servida pela entajuda e a complementaridade; e dar testemunho cristão e missionário da possibilidade de cooperar e construir união, superando as diferenças.

A Comunidade pode ser, na experiência de missão, o espaço das maiores consolações; mas é também onde mais facilmente surgem as maiores dificuldades. Por isso, exige de cada um grande empenho, e às vezes mesmo abnegação de si próprio, tendo sempre o amor ao outro de que Cristo nos deu exemplo como orientação suprema.

37. Construção da Comunidade

Cada Comunidade é sempre uma comunidade em construção e nunca existe a comunidade ideal, só a real e concreta em que cada um vive. Esta é formada por pessoas com diferentes temperamentos, ritmos, culturas, formações, hábitos e gostos. Tal diversidade é um enorme potencial de riqueza, mas que só se realiza se se procurar construir, a partir dela e intencionalmente, complementaridade e enriquecimento mútuo, aprendendo cada um a conhecer e a apreciar o outro e ajudando-se todos a progredirem no respeito, na compreensão, na sinceridade e na abertura.

Apenas o esforço, a boa vontade e a entrega de cada um, superando quotidianamente o individualismo, o egocentrismo, e a dispersão das actividades e das relações exteriores, podem ir edificando a estima e a amizade mútuas. Estas criam-se, mantêm-se, fortalecem-se e exprimem-se pela colaboração e ajuda no trabalho, pela partilha de alegrias e dificuldades e o interesse mútuo, pelas conversas, refeições, lazer e divertimento em comum e pela oração pessoal e comunitária. A Comunidade será, então, o que deve ser: um espaço de alegria, de convívio e de bem-estar.

38. Opção Preferencial pela Comunidade

Comprometa-se cada Leigo, desde o primeiro momento, com a sua Comunidade como ela é, determinando-se a investir aí prioritariamente na construção, mesmo que lenta e difícil a princípio, de relações fortes e duradouras de suporte e amizade, que se constituirão como o apoio primeiro em todos os momentos da missão.

39. Relações de Amizade Dentro da Comunidade

É normal poder haver entre os diversos Leigos duma Comunidade naturais sintonias e preferências, que desenvolvidas equilibradamente não têm que ser ameaça à coesão comunitária, antes a podem fortalecer, desde que não omitam a contínua abertura a todos. Se, nas relações de amizade, não se pode exigir a ninguém o mesmo nível de à vontade e de intimidade com cada um dos outros, evite-se cuidadosamente, no entanto, a formação de amizades fechadas e de grupos exclusivos que dividam a Comunidade. De modo algum se admita marginalização ou automarginalização de alguém.

Aqueles que por temperamento tenderiam mais a isolar-se tenham especial cuidado em lutar contra essas suas inclinações e esforcem-se por participar activamente na vida formal e informal da Comunidade e cultivar relações abertas com os outros.

40. Relações de Amizade com o Exterior

É natural e saudável que os Leigos estabeleçam contactos de amizade com o exterior, isto é, com os naturais da terra, a comunidade portuguesa, membros de outras ONGD, instituições, etc. Mas tenha cada um o cuidado para que essas relações e amizades não se tornem dominantes nem prejudiquem as relações internas e a vida comunitária.

41. Namoros

Se, durante o tempo de missão, algum Leigo mantiver namoro com um habitante local, pertença ou não aos LD, lembre-se que o seu compromisso de leigo missionário implica disponibilidade inteira para aqueles a quem serve e para a sua Comunidade, cuidando, por isso, de não prejudicar estas relações, também afectivas, ao centrar a expressão da sua afectividade exclusivamente no namoro. No que respeita aos reflexos na vida de missão e da Comunidade que um namoro sempre acarreta, observem-se alguns princípios básicos que ajudem a uma gestão harmoniosa destes dois planos da vida pessoal, sem os misturar de forma prejudicial:

- A Comunidade saiba acolher com respeito e amizade o(a) escolhido(a), de modo a que não se sinta hostilizado(a).
- Se não pertencer aos LD, com naturalidade seja expressamente convidado(a), algumas vezes, para os acontecimentos da vida comunitária (jantar, oração comunitária, etc.) como é hábito fazer com os nossos amigos e visitas. Tenham, no entanto, o cuidado de evitar excessos ou tipos de presença que perturbem os trabalhos ou a vida comunitária. O(A) namorado(a) não passa a ser membro da Comunidade.
- Evite-se a tentação de dispor automaticamente dos bens da Comunidade (casa, carro, computador, livros, etc.) em benefício do(a) namorado(a).
- Quem namora, não altere, por esse facto, a dedicação ao seu trabalho e a participação na vida comunitária.
- Quando um namoro começa, poderá ser muito útil, por iniciativa do Leigo ou do Representante Local, uma conversa que clarifique para todos a nova situação face à Comunidade, devendo a Direcção ser também informada.

42. Visitas

As visitas de familiares e amigos, se ocorrerem, não se dêem no início do período de missão nem sejam frequentes, para não perturbar o trabalho e a vida comunitária e, sobretudo, para não dificultar a inserção e a encarnação na realidade humana local. Quando acontecerem, sejam previamente combinadas com a Comunidade e com a Direcção. Procure-se espaçá-las no tempo e evitar que coincidam umas com outras.

Cada Comunidade acolha com hospitalidade os visitantes, mas, no apoio a dar nas chegadas e partidas, acautelem longas e demoradas deslocações, procurando que sejam os que visitam a fazer tudo o possível para ir ao encontro dos LD onde eles estão. Quem é visitado procure evitar a perturbação na vida da Comunidade e no seu próprio trabalho e serviço. Faça-se compreender aos que visitam, mesmo que estes tenham dificuldade em aceitar, que o acolhimento no espaço da missão não se pode prolongar em acompanhamento nas viagens turísticas fora daí. O facto de os outros virem em visita e turismo não pode tornar os Leigos visitados turistas com eles.

43. Ajuda nas Dificuldades

Nas situações de dificuldade que vierem a surgir, tenha cada um especial cuidado em compreender, acolher, ajudar e animar aquele que se encontre em crise, redobrando o esforço de amizade, de disponibilidade para a escuta e de integração.

44. Resolução de Conflitos

Nos conflitos e tensões que sempre surgem, procure-se uma solução pacífica e evangélica, em sinceridade e abertura, buscando a superação dos problemas sem dramatismos, com boa vontade e de forma serena, evitando ficar a remoer o assunto com rancor.

Existindo conflito aberto ou latente, evite-se sempre:

- Ignorar o problema como se não existisse ou não fosse importante, deixando as pessoas calar os seus sentimentos ou não lhes dando oportunidade para os manifestarem.
- A divisão da Comunidade em partidos, alimentando murmurações e intrigas.

É essencial que se converse, a nível comunitário, aberta e francamente de modo a evitar mal-entendidos ou ressentimentos. O Representante Local deve fomentar esse diálogo de forma saudável e transparente, procurando ser imparcial e que não se perca a objectividade na discussão.

45. Reconciliação Comunitária

Qualquer Comunidade saudável precisa de ser capaz de exercitar a reconciliação entre os seus membros.

A oração comunitária pode ser oportunidade libertadora para superar desentendimentos e rancores, através da manifestação orante de sentimentos, num clima de reconciliação e de paz.

46. Momentos Comunitários Essenciais

Para lá das interacções espontâneas entre os seus membros, a vida comunitária alimenta-se de vários momentos formalmente organizados, que são imprescindíveis: oração comunitária; reuniões comunitárias; refeições; encontro ou passeio comunitário; retiro comunitário.

É da responsabilidade do Representante Local zelar para que todos estes momentos comunitários aconteçam com a devida periodicidade.

A eles ninguém falte, a não ser por motivo grave, e todos participem com boa vontade e empenho. Um trabalho de carácter regular, um programa com pessoas de fora, ou o facto de não se ter disposição ou de não apetecer, não constitui, de modo algum, um motivo grave. A experiência mostra que sem estes pontos fixos e comuns, a Comunidade não se mantém nem cresce e tenderá mesmo, a prazo, a desagregar-se.

47. Participação nas Actividades Comunitárias de Lazer

Quando houver uma actividade comunitária significativa de lazer, procure-se comunitariamente e com tempo, programá-la, segundo os critérios da Regra de Vida. Conversando com franqueza, esteja cada um disposto a ceder nos seus apetites e desejos, procurando o bem comum e, quanto possível, encontre-se uma situação de consenso que agrade a todos.

Circunstancialmente, a título muito excepcional, se algum membro da Comunidade, com toda a honestidade e com o cuidado de não se remeter ao mais fácil, sentir que seria, nessa ocasião, muito prejudicial para si participar na actividade comunitária, por estar a necessitar urgentemente de descansar de outro modo, tenha a liberdade de apresentar a dificuldade à Comunidade e esta poderá escusar a participação. No entanto, vele-se para que isto não se torne um recurso habitual e, de modo nenhum, frequente para a mesma pessoa. Sobretudo, tenha-se todo o cuidado em que ninguém se isole ou se sinta excluído pelo resto da Comunidade.

48. Tarefas e Cargos Comunitários

Sendo necessário o cumprimento de várias actividades para o bem-estar da Comunidade, deve cada um disponibilizar-se generosamente para o que for necessário, repartindo entre todos as diversas responsabilidades:

- As tarefas rotativas do dia-a-dia (compras, limpeza, cozinha, preparação da oração, etc.).
- Os cargos estipulados no Estatuto Interno Organizativo (Representante Local, Vice-Representante, Tesoureiro, Jornalista, Responsável pela Manutenção...).

A actividade comunitária que for entregue a cada um, mesmo que seja humilde e simples, seja executada com todo o empenho, alegria e responsabilidade. Mas sintam-se todos responsáveis por toda a vida da Comunidade.

49. Papel do Representante Local

O Representante Local tem um importante papel na vida, trabalho e testemunho dos LD. São funções principais suas:

- Representar oficialmente os LD perante terceiros, nomeadamente entidades eclesiais e oficiais.
- Coordenar a vida e os trabalhos da Comunidade, zelando pela distribuição entre todos das tarefas essenciais ao bom funcionamento interno e externo da Comunidade em missão e cuidando que cada um assuma as responsabilidades que lhe estão atribuídas.
- Servir de elemento de ligação e informação entre a Direcção e os Leigos em missão, e com as outras Comunidades LD.
- Assegurar a realização, regular e com empenho, dos momentos comunitários essenciais.
- Solucionar impasses e prevenir e resolver conflitos.

A restante Comunidade deve, com abertura, amizade e disponibilidade, apoiá-lo no cumprimento do seu cargo, que é de serviço e nunca de poder. Não espere nem exija do Representante Local mais do que lhe compete ou do que

Ihe é possível dar, lembrando-se sempre que ser responsável por que se faça não implica que tenha que ser o próprio a fazer.

50. Eleição do Representante Local e do Vice-Representante

Tenha-se especial cuidado na escolha do Representante Local e do seu substituto, o Vice-Representante, cujo mandato terá, em princípio, a duração de um ano.

A eleição do Representante (assim como do Vice-Representante) realize-se por voto secreto de todos os Leigos da Comunidade. Em cada nova Comunidade, depois de uma primeira eleição provisória, pois pode ainda não haver conhecimento mútuo suficiente, proceda-se, num prazo não superior a três meses, à eleição definitiva, cujo resultado deverá ser ratificado pela Direcção.

51. Autoridade do Representante Local

Qualquer decisão sobre a vida e o trabalho da Comunidade deve procurar ser tomada por acordo e unanimidade. Contudo, em caso de impasse, o Representante Local tem autoridade, mesmo contra a maioria, para decidir o que deve ser feito. Exerça a sua autoridade em espírito de amor e serviço, sem abusos, com humildade e mansidão, depois de ouvir a Comunidade e dentro da letra e do espírito desta Regra de Vida.

Aqueles cujo parecer não tenha prevalecido, mesmo continuando a discordar, procurem dominar o seu amor-próprio, não fiquem presos no que já é passado, alimentando murmurações ou ressentimentos, e acatem a decisão com lealdade, colaborando de todo o coração na sua execução.

Das decisões do Representante Local cabe recurso para a Direcção. Procure-se, no entanto, não fazer arrastar as questões mais do que o necessário. Quem recorre certifique-se cuidadosamente, diante de Deus, e, se possível, ouvindo o conselho de outros, que o assunto é verdadeiramente relevante para o essencial da missão ou do ser LD e que aquilo que o move é a sincera e desinteressada busca do maior bem e não o orgulho próprio ferido.

V. POBREZA E PARTILHA

52. Pobreza Evangélica

Cada Leigo é enviado em missão, em espírito de pobreza evangélica, com o que ela significa de desprendimento e gratuidade, de amor e de partilha com o próximo e de confiança em Deus que nos envia, nos acompanha e dá eficácia ao nosso serviço e testemunho.

53. Estilo de Vida

Inspirado no exemplo de Jesus Cristo, traduzido para a nossa situação concreta, seja o nosso estilo de vida pessoal e comunitário modesto e sóbrio no comer,

vestir, na acumulação de objectos pessoais, nas formas de descanso e lazer, no uso dos meios de trabalho, etc., de modo que não nos afaste dos pobres e carenciados a quem procuramos servir e possa ajudar a quebrar a lógica de imitação dos modelos consumistas.

Antes de partir, ao seleccionar o que vai levar consigo, tenha o Leigo especialmente presente esta regra.

54. Situações de Carência

Por vezes, poderemos sentir mais fortemente situações de carência, seja por falha ocasional de bens essenciais (água, luz, telefone, carro, etc.), ou por maior dificuldade pessoal de viver a privação. É a altura, então, para purificarmos de todo o romantismo o desejo de generosidade que nos levou ao compromisso de missão e aproveitarmos para crescer na superação de dependências e falsas seguranças, até percebermos aquilo que realmente nos é indispensável. A vivência da pobreza, quando aceite com desprendimento, é profundamente libertadora, mas tem também os seus momentos de dureza e exige abnegação pessoal.

55. Gratuidade

Durante o tempo de missão, a vida e trabalho de cada um realiza-se em regime de voluntariado e gratuidade. Toda a remuneração auferida em razão das actividades realizadas em missão (vencimentos, ajudas de custo, subsídios, etc.) reverterá para os Leigos para o Desenvolvimento (LD).

Por seu lado, os LD responsabilizam-se pelo financiamento das viagens no início e termo da missão, habitação, sustento, seguro de saúde e de acidentes pessoais, instrumentos de trabalho, e ainda pelo dinheiro de bolso para os pequenos gastos pessoais de cada um.

56. Confiança em Deus

Partir baseado na confiança em Deus significa entregar-Lhe a guarda das nossas seguranças e prescindir, dentro dos limites do razoável, de querer prever tudo e tudo garantir antecipadamente. Libertamo-nos, assim, para acolher o inesperado e, sem excessos de temeridade ou esquecendo a prudência discernida, viver o risco e o espírito de criatividade e aventura.

Deste modo, não se revolte nem desencoraje o Leigo em missão com o imprevisto ou aquilo para que não foi avisado, nem caia na tentação de querer ter tudo antecipadamente programado.

Só nesta entrega esperçada, comprovada em situações concretas, quando desistimos de querer controlar tudo ou de procurar ter todas as seguranças na mão, faremos a experiência de liberdade e confiança que vem de nos fiarmos inteiramente e só em Deus – a maior segurança que podemos ter nesta vida.

57. Dinheiros Pessoais

Para que não haja desigualdades entre os vários membros, e para que seja feita uma verdadeira experiência de pobreza e de confiança, não podem os Leigos utilizar, durante o tempo de missão, à margem dos outros e para proveito pessoal, dinheiros ou rendimentos de que sejam proprietários, ou empréstimos ou donativos de amigos e familiares, solicitados ou não.

58. Pedidos de Financiamento Exterior

Se alguma situação indicar que deve ser aceite ou pedido algum apoio para o bem de toda a Comunidade e ao serviço das actividades e projectos, da Igreja ou comunidades locais, não o façam os Leigos sem autorização prévia e expressa da Direcção. Sobretudo, tenham muito cuidado em não lançar, sem primeiro acertar objectivos e procedimentos com a Direcção, pedidos de ajuda exterior que rapidamente se podem transformar, através da comunicação em cadeia hoje extremamente facilitada, em campanhas em larga escala que comprometem os LD como tal e afectam e podem perturbar a gestão das operações regulares das suas recolhas de fundos.

Não se esqueça que, quando um Leigo está em missão, qualquer iniciativa, mesmo que pretenda fazê-la a título pessoal, inevitavelmente compromete os LD, com consequências que muitas vezes não foram devidamente antecipadas.

59. Bens Pessoais

Os bens pessoais sejam utilizados com simplicidade, exercitando cada Leigo a prática da partilha fraterna dentro e fora da Comunidade. Tenha-se especial cuidado para que a chegada de encomendas seja motivo de alegria para todos e não de desigualdades.

60. Bens Institucionais

Com os bens pertencentes aos LD ou às instituições onde trabalhamos (casa, mobílias, meios de transporte, instrumentos de trabalho, etc.), precisamente por não nos pertencerem, mas sermos deles apenas responsáveis administradores, haja um especial cuidado na sua conservação e manutenção.

Para a sua utilização comum por todos, estabeleçam-se critérios razoáveis que garantam o acesso de cada um e previnam possíveis egoísmos e utilizações exageradas. Lembrem-se todos que os bens dos LD são para nos ajudar a servir e não para nos servirmos a nós próprios.

Sem prejuízo do espírito de partilha de que devemos dar testemunho, tenha-se o cuidado para que os bens dos LD não sejam automaticamente e sem critério postos ao serviço dos amigos e visitas da casa, desviando a sua utilização do fim a que se destinam e para o qual se devem guardar e manter em bom estado.

61. Simplicidade de Meios

A pobreza e a sobriedade no viver e no trabalhar são assumidas pelos LD, mais do que por necessidade, como opção deliberada por um estilo de ser e de estar que pretende dar testemunho da fecundidade dos critérios do Reino de Jesus

Cristo. Assim, não nos devendo nem podendo comparar, em recursos materiais, com outras ONGD, empresas e agências internacionais, saibamos aceitar e apreciar a nossa simplicidade e pobreza de meios, compensando-a pela nossa dedicação, criatividade e amizade. A qualidade e a fecundidade da ajuda ao desenvolvimento não dependem em directa proporcionalidade do uso dos meios técnicos mais sofisticados e mais caros.

62. Gestão Financeira

O rigor na elaboração dos orçamentos, na utilização dos meios financeiros e materiais fornecidos pelos LD ou por outras entidades e a correcta e pontual apresentação da contabilidade de proveitos e gastos das actividades, projectos e Comunidades são parte integrante e indispensável de um uso responsável dos bens e, portanto, também da autêntica pobreza cristã.

Para alcançar estes objectivos, colaborem todos com o Tesoureiro, com o Representante Local e com a Direcção.

63. Corresponsabilidade nas Dificuldades Financeiras

Os LD vivem habitualmente em situação de constrangimento de recursos financeiros. Estejam os Leigos em missão conscientes desta situação e sintam-se solidários e também responsáveis por ela na hora de decidirem sobre pedidos de gastos para a Comunidade ou para os trabalhos, na procura de financiamentos, sobretudo locais, para as actividades e projectos (conferindo sempre, previamente, todas as iniciativas com a Direcção) e, antes e depois do tempo de missão, colaborando na angariação de fundos para os LD.

64. Deslocações em Trabalho

As viagens de trabalho para longe do local de missão que se tenham que fazer sejam ponderadas com todo o cuidado, de modo que seja claro que as razões para as empreender são de estrita necessidade de serviço do projecto ou actividade, e não movidas por outros interesses. Carecem de autorização da Direcção.

Caso haja necessidade de pernoitar fora, procurem instalar-se, tanto quanto possível, em local modesto e sóbrio. Tenha-se especial cuidado em afastar a tentação de aproveitar, de forma não razoável, as viagens de trabalho para fazer turismo.

65. Descanso e Lazer

Tempos de descanso e actividades comunitárias de lazer regulares são algo benéfico e mesmo necessário, tanto para cada Leigo, pessoalmente, como para a Comunidade. Para encontrar escolhas equilibradas no respeitante a esta dimensão essencial da vida em missão, há que juntar e harmonizar dois tipos de critérios: por um lado, as razões que têm a ver com a nossa disponibilidade continuada para o serviço aos outros e para a vida comunitária; por outro, as normas que estabelecem a nossa responsabilidade face à pobreza, ao testemunho e ao estilo de vida.

As pausas no nosso trabalho (e é fundamental que se respeitem) devem ser

um tempo privilegiado para descansar, rezar, ler, organizar coisas atrasadas e sobretudo estar sem pressas, convivendo com as pessoas do local e arredores e aprofundando as relações humanas entre os Leigos da Comunidade, reforçando, assim, o nosso testemunho de presença missionária e a profundidade da experiência de encarnação que procuramos. Sem prejuízo da importância dos passeios comunitários (a realizar com frequência no mínimo mensal), lazer não deve ser automaticamente identificado com saídas da missão ou viagens longas, quase sempre cansativas e caras. Estas saídas da missão só poderão acontecer quando a Direcção assim o autorizar.

66. Turismo

Cada Leigo é um missionário, para isso foi escolhido e enviado, e deve ser fiel, em todos os momentos da sua missão, ao testemunho de simplicidade que esse estatuto implica. Para a preservação do espírito de pobreza missionária, olhemos para o estilo de vida de Jesus e procuremos manter a maior proximidade com a população que queremos servir; e nem a comparação com o que outros fazem ou não fazem nos deve afastar deste ideal exigente. Por muito aliciante e conveniente que possa parecer (a nós e/ou a outros) o aproveitamento da oportunidade de estar longe para conhecer os locais à nossa volta, não nos podemos deixar levar pela mentalidade que hipervaloriza as viagens e a aventura da novidade.

Quem quiser, legitimamente, fazer turismo, a expensas próprias, terá de esperar pelo fim do tempo de missão. Até lá, nem a oportunidade convidativa, nem a disponibilidade pessoal de financiamento, nem o convite de visitas ou amigos justificam qualquer excepção a esta regra.

VI. TESTEMUNHO

67. Dimensão Testemunhal da Missão

Cada Leigo é antes de mais um cristão missionário e assim se deve ver a si próprio em todas as circunstâncias. Nos diversos locais de missão, é de grande importância o testemunho que se dá, individual e comunitariamente, de valores humanos e cristãos, de modo de estar e estilo de vida, de presença e de relações humanas, e de coerência entre o que se diz e o que se pratica. Na missão dum Leigo, os maiores frutos são deixados, quase sempre, mais pelo ser e o estar do que pelo fazer.

68. O Maior Testemunho

Sem quaisquer dúvidas, o maior e o mais importante de todos é o testemunho cristão de amor e amizade pessoal àqueles a quem procuramos servir e ajudar e àqueles com quem vivemos e trabalhamos. Este amor e amizade, que brotam de Deus, devem impregnar toda a nossa vida e trabalho, dando o verdadeiro sentido aos nossos projectos e actividades, ultrapassando a pura ajuda técnica, profissional e eco- nómica.

69. Responsabilidade pelo Corpo LD

Cada Leigo em missão representa sempre os Leigos para o Desenvolvimento (LD) e todos os Leigos face à comunidade envolvente, à Igreja e ao mundo. Em nenhum momento o Leigo é ou está apenas a título individual, mesmo que assim pretenda explicitamente limitar o seu agir ou falar; será sempre, em qualquer caso, tido e referido como membro dos LD. Não esqueçamos, portanto, que muito do presente e futuro da nossa credibilidade e reputação depende do testemunho de cada um e cada um se deve sentir constantemente responsável por isso.

A esta luz, o Leigo em missão deve pesar com toda a prudência as suas iniciativas, atitudes e tomadas de posição públicas. Em casos mais importantes, não deixe de confrontar o seu juízo com o Representante Local, a Comunidade, ou até a Direcção.

70. Valores a Testemunhar

Para que o nosso testemunho seja eficaz, compreensível e cativante, é fundamental ter presente os seguintes valores: a competência e o zelo no trabalho; a maturidade e o equilíbrio na vida afectiva e de relação; a unidade na diversidade pessoal de cada comunidade; a partilha e a simplicidade do nosso estilo de vida; o respeito e a consideração pelas pessoas e culturas locais; a disponibilidade de colaborar com os outros; e, finalmente, a esperança cristã que justifica a nossa presença.

71. Sublinhar o Bem

Desenvolva-se uma atitude de valorização do positivo, reconhecendo e dando conta com liberalidade do bem que se faz e se experimenta. Esteja aí focada prioritariamente a nossa atenção, tanto nas conversas, na Comunidade e com os de fora, e nas notícias que damos, como no nosso olhar, reflexão e oração sobre a missão.

Assim, viveremos cada vez mais em modo de reconhecimento agradecido e usaremos o registo crítico e a consideração do negativo apenas quanto é necessário para melhorar no caminho do maior serviço.

72. Testemunho também Comunitário

Para além do testemunho individual é fundamental o testemunho da vida comunitária. Como tal, é muito importante que nas nossas Comunidades se viva o acolhimento de todos, a abertura ao exterior e a solidariedade efectiva, sem contudo se perder a privacidade que lhe é própria e necessária.

73. Problemas da Comunidade

Tenha-se grande cuidado em não expor facilmente os problemas internos a pessoas de fora, procurando antes resolver os eventuais conflitos e tensões de modo pacífico, dentro da própria Comunidade. Evite-se a intriga e a maledicência; acerca dos outros, começando pelos de casa, diga-se apenas bem ou nada se diga.

74. Situações Graves

Os desvios ao compromisso assumido comprometem o testemunho cristão pessoal, dos LD e de toda a Igreja.

Se algum Leigo, no local da missão, se encontrar envolvido numa situação pessoal grave, pública ou não, incompatível com os valores e princípios que defendemos e devemos testemunhar (por exemplo, incompatibilidade pessoal insanável, desvios financeiros, envolvimento afectivo impróprio, etc.), tenha a coerência e honestidade de comunicar imediatamente a situação ao Representante Local e à Direcção, para que prontamente se tomem as medidas adequadas.

O dever de comunicar à Direcção a existência de uma situação grave compete, evidentemente, em primeiro lugar e logo que possível, à própria pessoa envolvida. Mas, porque, tratando-se duma violação grave, é a credibilidade do testemunho cristão, dos LD e de toda a Igreja que está a ser afectada, caso o próprio não o faça e a situação se mantenha, depois de falar fraternalmente com o Leigo em questão, é dever indeclinável do Representante Local (ou de qualquer outro Leigo), com o máximo de objectividade possível, comunicar à Direcção aquilo que está a acontecer. Em caso de dúvida sobre a gravidade da situação, todo o Leigo deverá sempre comunicar a questão à Direcção.

75. Relacionamento com a Família e Amigos

Os Leigos em missão de modo algum têm de cortar radicalmente as suas relações com os familiares e amigos. No entanto, sem alguma ruptura efectiva, embora pro- visória, com o relacionamento habitual prévio com os que se deixam, não é possível uma entrega total à missão.

Assim, tenha cada um a preocupação de não exagerar nos contactos, telefónicos ou por escrito, ordenando os seus desejos e carências e ajudando os outros a moderarem-se também, não tanto pelo dinheiro e tempo que se gasta, quanto pela necessidade de encarnar completamente, e sem distrações frequentes, no espaço físico e humano da missão. Se as nossas mãos e os nossos pés estão aí, mas o nosso coração se encontra permanentemente e predominantemente na terra donde partimos, não é possível fazer crescer e enraizar uma presença adulta e responsável e um compromisso e uma dedicação efectivos e afectivos junto daqueles a quem servimos e com aqueles com quem vivemos.

76. Prudência nas Notícias

Nos contactos com familiares e amigos, haja prudência nas notícias e informações que se transmitem, sobretudo em momentos de crise ou de cansaço. Devido aos condicionamentos impostos pela distância, as saudades e as limitações dos modos de comunicação, a experiência mostra que é muito fácil o receptor entender ou presumir mais, ou algo diferente, do que o que se pretendia transmitir, podendo-se assim, inadvertidamente, causar desorientação e até sobressalto, que prejudiquem o próprio Leigo, a sua família, a Comunidade e os LD.

VII. PARA LÁ DA MISSÃO

77. Uma Escola para a Vida

Para lá do tempo de serviço nos países em vias de desenvolvimento (PVD), a missão de Leigo para o Desenvolvimento continua para cada um após o seu regresso, agora como «Leigo Ancião». Na verdade, uma experiência de missão duradoura, forte e a tempo inteiro, naturalmente deixa marcas para sempre e constituirá uma verdadeira escola cristã para toda a vida, cujos frutos se continuarão a colher por longo tempo e só se poderão avaliar com mais precisão muito mais tarde.

Enriquecido pela experiência individual e comunitária que teve, cada Leigo Ancião é encorajado a prorrogar, a nível pessoal, o seu compromisso com os princípios e as motivações que o orientaram em missão, continuando, onde quer que esteja, a empenhar-se no desenvolvimento integral da pessoa toda e de todas as pessoas e no crescimento do Reino de Cristo.

78. Continuação da Missão

Os talentos adquiridos ou reforçados pela experiência de serviço e missão no exterior devem continuar a ser postos pelo Leigo Ancião, com grata generosidade e segundo a vocação e o caminho de vida de cada um, ao serviço da família, dos amigos, do trabalho, da comunidade cívica e política e da Igreja local. Para esta continuidade, muito ajudará o prosseguimento do empenho no crescimento pessoal, espiritual e sacramental, e a inserção em algum grupo de cariz cristão.

79. Colaboração Continuada com os LD

Dum modo particular, retribuindo algo por tudo o que recebeu, movido pelo desejo de ajudar muitos mais a usufruírem da mesma experiência de enriquecimento pessoal, disponibilize-se o Leigo Ancião com especial boa-vontade para colaborar, por iniciativa própria ou quando solicitado, nas actividades regulares ou extraordinárias dos Leigos para o Desenvolvimento (LD). Uma vez que grande parte do trabalho dos LD, especialmente na formação, no acolhimento, na divulgação e na angariação de fundos, depende da colaboração voluntária de Anciãos, a disponibilidade destes é imprescindível.

Procure o Leigo Ancião estar atento para, na medida das suas possibilidades, não deixar passar as oportunidades de promover e ajudar a conservação e progresso dos LD, não se excluindo deste apoio a contribuição com recursos financeiros, próprios ou angariados de terceiros.

80. Dificuldades na Reintegração

Ao regressar ao seu país de origem, prepare-se o Leigo Ancião para a sua reintegração, que poderá, para alguns, apresentar dificuldades: para além da reinserção familiar e profissional, há também que considerar a estranheza face

ao ritmo e estilo de vida, aos valores e interesses dominantes, etc., que agora se reencontram. É importante que os Leigos que regressam não caiam na tentação de se fechar e isolar, mas procurem apoio e ajuda, antes de mais nos próprios LD.

81. Acolhimento

Tendo em conta as possíveis dificuldades de reintegração, os LD comprometem-se, na medida das suas possibilidades, a facilitar o acolhimento de cada Leigo recém- chegado, através de estruturas humanas de apoio à sua reintegração espiritual e emocional.

82. Conselho Nacional de Anciãos

O Conselho Nacional de Anciãos reúne todos os Leigos regressados de missão e tem um papel importante a desempenhar na vida dos LD: congregar e animar os Anciãos; mobilizá-los para, com a sua experiência e capacidade, acompanharem, aconselharem e apoiarem toda a vida dos LD, tanto no trabalho dos Leigos no terre- no, como nas responsabilidades próprias da Direcção.

83. O Fundamento na Graça de Deus

Se a lei da caridade e do amor é a regra suprema da vida individual e colectiva dos LD, é também a graça de Deus que ultimamente nos há-de manter, pessoal e institucionalmente, no nosso bom ser e operar. A prática corrente do amor fraterno e a crescente união com Deus, fonte de todo o amor e origem de toda a graça, deverão ser, por isso, a nossa grande busca e preocupação, das quais todo o bem que precisamos brotará espontaneamente. Por isso, tenham todos, Leigos em missão e Anciãos, a oração pelos LD como grande e indispensável serviço ao fim para que existimos e ao qual queremos manter-nos fiéis.